A History of Political Thought: Hobbes to the Present

从霍布斯至今



Book Two 下卷

ON POLITICS

[英] 阿兰·瑞安 著 林华 译

论政治



中信出版集团 · CHINACITICPRESS

版权信息

书名：论政治（下卷）

作者：[英]阿兰·瑞安

ISBN：9787508670263

中信出版集团制作发行

前言



本卷的一个主题是，近代政治制度的基本要素以及人们对于它们的态度是逐渐形成的，而且过程时断时续。一般来说，要到它们形成后，人们才开始对它们产生理解，过程也是同样缓慢而断断续续，但并非总是如此。黑格尔说，哲学本质上是回溯性的，但我们不可能不注意到，有的思想似乎是横空出世，不仅照亮了当时人的心智，而且时至今日仍然在启发着我们。本卷开篇的人物托马斯·霍布斯就提出了许多如明灯般闪耀的思想。此类卓见对人的思维方式的影响明显地大于对政治实践的影响。评价政治思想家在近代国家兴起中的作用时需要谨慎，力戒言过其实。不仅如此，前面也曾说过，近代概念中的国家有许多特点来自罗马教廷，而非世俗国家；中世纪欧洲世俗国家的发展至少部分地效仿了罗马教会的行政管理。

教廷制度的实质不是地理性的，而是法律性的；它的特征是法人的特征，不是国土的特征。教廷的生存依赖教会法规，由教会法规定下规则，来管理所有承认教会权威的人的行为；教廷枢机院就是近代官僚机构的早期范型。教廷除了在“巴比伦之囚”时期设在阿维尼翁之外，其他时间都设在罗马，被称为“教皇国”的各个教会辖地受教皇代理人直接或间接的统治，直到1871年解散。然而，从1871年到1929年，尽管教廷不再控制主权领土，但它的统治制度依然存在，并继续对罗马天主教的教众行使传统的权威。这说明，法律和行政特征至少和领土特征一样关键。“教会”一词的拉丁文是*corpus mysticum*（奥体）；此词很容易使人产生误解，因为按现代读者的理解，它意味着教会的特征含有神秘或超自然的因素。其实，“奥体”就是组合体的意思。说到底，福特汽车公司是“奥体”，近代以来的每一个国家也都是“奥体”。“奥体”的界定特点是：有一个权威中心，有一群受权威统治的人，还有这群人作为组合体的成员所共同奉行的宗旨。

当然，近代以来的国家不仅是组合实体，而且享有并垄断对领土上所有居民的强迫性权威。即使公民身在国外，通常也要受制于国家的权威。对近代国家来说，领土特征至为重要。自有政府以来的漫长时期内，政府的中心任务之一就是维护国家的领土完整。在对斯巴达的战争中，为了执行伯里克利制定的战略，必须放弃阿提卡的土地，使其落入斯巴达入侵者手中；为说服雅典人支持这一战略，伯里克利费尽了九牛二虎之力。众所周知，马基雅维利因当时的意大利人互不团结，无力阻止西班牙和法国的大军在意大利土地上肆意横行而痛心疾首。政府的权威并不总是与掌权者的国籍或出生地相关。今人几乎无法想象，政府首脑可以不是他或她所治理

的国家的公民。然而，近代早期的情况大不一样。波旁王室和哈布斯堡王室你争我夺，就是因为根据它们的王朝理念，权威近似家族财产，而不是按近代的理解，产生自“民族国家”。

我在这里提到了“近代国家”和对政府与政治的“近代理解”。虽然这是唯一可用的提法，但需要说明的是，所有的时代都是人为划分的。关于“近代世界”诞生的时间，可以认为是1492年10月，即哥伦布到达他以为是东印度群岛的美洲沿岸岛屿的时候；也可以认为是1517年10月，即路德将《九十五条论纲》钉在维登堡教堂大门上的时候；还可以认为是1633年，即伽利略被迫放弃哥白尼的异端学说时说出“*eppur si muove*”（“不管怎样，它仍然是运动的”）这句话的时候；又可以认为要早得多，也许是1439年，即古登堡发明了活字印刷术的时候——古登堡的发明引发了印刷业的爆炸式发展，随即导致了宗教、科学、文学及政治领域中新思想的喷薄涌出。关于近代世界的诞生，有一些颇具启发性的说法。其中一个是，发明了可靠的钟表后，新的时间感随之产生，使人得以更加有效地协调活动，这间接地为工业革命和近代经济生活的严格纪律铺平了道路。作为政治思想史，本书不是讨论关于近代史开端的不同说法的地方，不管这样的讨论是多么饶有趣味。无论如何，促成我们所谓的近代世界兴起的因素为数众多，包括地理意识的改变、新科学的崛起、宗教动乱、识字率的提高、经济增长、军事技术的改进等等，不一而足。对于它们的重要性应该有一定的了解，一个重要原因是防止把政治思想史误认为仅限于列举发表各种论点的一部部著作，只讲逻辑，没有激情。

就本书所论而言，说关于政治的近代思维方式始自霍布斯不算夸张。不过，若仅因黑格尔说过是霍布斯开创了政治学，就以此为大旗，那是思想上的懦夫懒汉行径；霍布斯说他的《利维坦》（*Leviathan*）标志着政治学的开端，对这种自吹自擂更是不能信以为真。毕竟，马基雅维利也自称发明了一种新的政治分析法。如果对每一位思想家自称的创新都细细研究的话，要研究的可就太多了。近代政治思想始自霍布斯和与他同时代的其他一些思想家，此论有好几个根据，单独挑出来没有一个足够有力，但放在一起是可以服人的。

自然状态的概念是根据之一。要明白国家是什么，比如，它的合法性基础为何，它的权威范围多大，它的人民有哪些权利和义务，等等，需要先想象一个没有国家的世界。这个思想十分新颖。确切地说，它的新颖之处在于将这样的设想作为思想实验，而不是对一个业已逝去的天真单纯、自然友好的黄金时代的幻想。并非每个人都认为这个新颖思想有实际的用处，也并非每个人在论及政治出现之前的“自然”状态时，脑海中浮现的都是同样的情形；众所周知，在对“自然”状态的设想上，霍布斯、洛克和卢梭这几位最著名的思想家各执一词。但无论如何，国家并非自然生成，而是重

要而有趣的人为产物，这个主张为关于国家的目的、权力以及对权力的限制的讨论提供了新的方向。至于社会组织的自然形式与人为形式的对比为何引起如此大的重视，众说纷纭，大部分仅是猜测，不足为凭。一个说法是，自16世纪初开始，宗教战争和其他战争连绵不断，几无停歇，这使人强烈感到，偶然因素在政治中的作用不可小觑。统治者是谁，他们要人民信奉何种宗教，政治实体之间的地界定在何处——这一切似乎都具有极强的偶然性。

欧洲人与欧洲以外社会的互动显然是一个重要因素。欧洲的探险家和商人出海航行，沿非洲海岸下行绕到印度洋，到了印度和如今的印度尼西亚，后来又横跨大西洋到达西印度群岛和美洲，这使欧洲人接触到了在技术、政治和军事水平上比他们低得多的社会。武装精良、技术日益先进的欧洲文明对那些在技术上仍处于石器时代水平的社会造成的破坏令人发指；那些社会的人民沦为奴隶，土地被抢走，文化被摧毁，对欧洲人带来的病菌，他们没有免疫力，被传染后纷纷死去。另一方面，对这些社会的了解也为对人类自然状态的推测提供了一定的实际根据，尽管相当有限。政治出现之前的状况远非天真未凿的黄金时代，恰恰相反，那时的人顶多只能勉强糊口，寿命短促，蒙昧无知。不过，从现代人的观点来看，这并不意味着欧洲人因此就有权如此残酷地对待那些原始部落的居民；从16世纪到19世纪的思想家也并非都认为，技术落后的社会在道德上就一定劣于技术先进的压迫者。

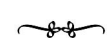
难以确定科学对世界做出的新发现起到了何种作用。亚里士多德的宇宙是不折不扣的等级制宇宙，伽利略的宇宙却在一些重要的方面是“平的”。上帝也许按照理性的次序创造了宇宙，人也许位于造物的巅峰，因为人和上帝一样，是有理性的。尽管如此，社会等级制并非像亚里士多德认为的那样，是宇宙的固有性质。物理定律的普遍性和许多社会习俗的近乎普遍性完全不同。不过，这些并不意味着人们不相信君主的权力来自上帝。在17世纪的政治生活和政治思想中，拥有神授权力的绝对君主占据了十分显著的地位，这一点有些令人不解，但不管怎样，它是无可否认的事实。这使我们不禁猜想，那时的人之所以相信绝对君主拥有神授权力，可能是认为，既然亚里士多德的自然等级制被否认了，那么就只能靠统治者的法令来维持秩序。上帝安排了世界的秩序，绝对君主则安排臣民的生活。

一般认为，欧洲近代政治思想的伟大传统始自霍布斯，止于马克思。前面说道，在划分任何时代时，都不可能确定无可辩驳的起始点；同样，也不可能确定无可辩驳的终止点。本卷依据的观念很简单。持社会契约论的理论家有霍布斯、洛克和卢梭等人，根据他们的理论，国家实质上是社会的黏合剂，它由人建立，有法律作基础，维持着立法概念所暗含的自上而下的权威，等等。这种关于政治秩序性质的比较狭隘的观念明显有别于古典

政治思想的观念。17世纪到19世纪的政治思想家很清楚，古典思想对共和的论述与近代对法律权威的性质及来源的重视迥然不同。他们之中有些人试图回归古时思考政治的方法；有些人则认为古典思想无用，对其弃之不顾；但也有些人开始对政治进行细致的分析，探索在何种条件下能够维持何种形式的法律与政治权威。简而言之，这就是政治社会学——甚至干脆说就是社会学——的兴起。它造成的一个结果是，人们不再像过去那样认为政治具有完全的自主性。

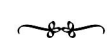
一些深层的社会力量对于政治领导人力所能及与实际执行的行动至少有所遏制，甚至可能起着决定性的作用。人们一旦将注意力转向这些力量，“人是政治动物”这个自亚里士多德以来尽人皆知的思想无论如何解释，就都不再像过去那样无可辩驳。人也许是“制作工具的人”（*homo faber*），创造性远远超过了普通意义上的政治范畴。说得难听些，他也可能是单纯的繁殖性动物，本质只限于繁衍物种。所谓社会因素的兴起还产生了别的影响。亚里士多德认为，人，至少他所知道的希腊人，不言而喻都热心参与城邦公民分内的活动。然而，随着所谓资产者的舒适生活日益普及，他这个假设越来越站不住脚。如果私人活动（这里不是指自私的活动，而是指家庭生活、各种文化活动以及人们无须国家及其代理人的帮助而自主从事的其他活动）明确无误地成为人的生活中最重要的方面，如果在人的生命中，他作为劳动者和消费者的生活显然比他作为公民和被统治者的生活更重要，那么就可以想象，国家终有一日会枯萎凋零。本卷最后部分论及的政治悲剧中，其中一个就是这个希望的破灭。

下卷



从霍布斯至今

第一部



近代社会

第十二章
托马斯·霍布斯



近代社会

维吉尼亚·伍尔芙写道：“1910年12月前后，人性发生了变化。”她这样写是半开玩笑，故作惊人之语。可是，思想史家和政治理论家在辩论谁应算首位“近代”思想家，是霍布斯，还是马基雅维利，或者二者皆非的时候，却都十分认真。这不是说哪个人已经被普遍接受为首位近代思想家，或者说人们普遍认为这个问题有多大的意义。说某人是首位近代思想家，必然牵涉到何时算是“近代”的问题，而这就一定会引起争论。若对所有思想家一视同仁，就忽视了马基雅维利和霍布斯说过的话；马基雅维利自诩提出了讨论政治的“新方法”，霍布斯则宣称，《利维坦》之前不存在政治学。本书的观点是，如果纠缠这个问题有什么意义的话，近代应该是始自霍布斯。对于这个问题，有许多存疑的理由，一个重要的理由是，时至今日仍有人渴望恢复古代的政治实践。

之所以说近代自霍布斯开始，依据如下。马基雅维利的政治思想实质上是回顾性的。他理想中的成功政权是罗马共和国。关于是什么造就了罗马的成功，他的想法与波利比奥斯别无二致，也会得到伯里克利的赞成。罗马社会稳定，依法治国，是世界头号军事强国；罗马公民忠诚、勇敢、自律，富有公共精神。马基雅维利对罗马在思想、文学、艺术与建筑方面的辉煌成就只字不提，只抱怨说他那个时代的人仿制古代雕像，却不效仿古代的伟人。虽然马基雅维利的《论李维》（*Discourses*）是对李维所著《罗马史》（*History of Rome*）的评论，但是，他没有近代的历史感，并不认为历史的前进不可逆转，随着祖先离我们日渐遥远，我们对他们的了解也日渐困难。对他来说，历史是储存范例的仓库；他的基本思想是，在某个时间某个地点有效的东西，放在任何地方都会依旧有效。

虽然霍布斯不像晚些时候的作家那样信奉进步，也没有像他曾经的雇主弗朗西斯·培根那样热情赞颂使人的处境大为改善的科学[注]，但是，他清楚地知道，文明与非文明世界，也就是17世纪时英国与美洲土著的世界之间的差别是政治上、思想上和广义的技术上的差别。马基雅维利怀疑火药的价值，因为罗马人没有火药。霍布斯则确信，17世纪的人的知识比他们的祖先广博许多。

然而，若是说开启了近代政治思维的不是霍布斯，而是马基雅维利，也绝非荒诞无稽。它至少有两条言之成理的根据：第一，马基雅维利宣称，政治是一项自立的人类活动，有自己的一套规则与成败标准，那些标准并非源于自然法，也不依附于基督教的宇宙论。至少从政治哲学家的著述中可以看出，古典世界与中世纪世界都将政治置于道德与形而上学的框架内，用超验的标准，而不仅是尘世间的成败来予以评判。马基雅维利则坚持说，政治领域的一切活动都是为了获得、保持和行使权力。政治成功全靠手腕，政治分析就是对政治手腕的分析。第二，这条实质上是对这个思想的进一步引申，但不是侧重于陈述政治领域的自主性，而是一反旧有的观念，不承认管理着人类的自然法不仅为人的公共行为，而且为私人行为也确定了合法性的标准。这些主张有一定的力量，尽管很难想得出，在马基雅维利认为为了保障国家或统治者的安全应当宽恕的恶行中，有哪些是在他之前的思想家不予宽恕的。雅典人消灭米洛斯人时奉行的自然法并非基督教或斯多葛派所说的无所不包的道德法，而是无情的“国家理由”（*raisond'état*）——通常认为马基雅维利是这个词的发明者。如果认为是霍布斯开启了近代政治思维，并认为这种思维包括了关于自然法的新观点，那么霍布斯与马基雅维利迥然不同的就是，霍布斯对自然法及其哲学地位做了明确清晰的论述，而马基雅维利对此则绝口不提，未发表任何意见。

生平与时代

托马斯·霍布斯是英国最伟大的政治思想家，也是用英文写作的最大胆无忌、最激动人心、最言之成理的政治论说家。他并非最受人喜爱，亦非最脚踏实地，但就连他的众多敌人也承认，他的文章比所有反对他的道学家写得都好。“魔鬼唱的歌最悦耳”[注]，霍布斯既非此言的第一个例证，亦非最后一个。霍布斯对于反对者汹涌的敌意是否感到惊讶，我们不得而知。他声称，任何不带偏见的人读了他的著作后都会心悦诚服；对于那些未被说服的人，他则以“理智说服不了的人无可理喻”一语轻轻打发，这显然不会赢得那些人的好感。他是早产儿，生于1588年的基督受难日；当时坊间盛传在英吉利海峡发现了西班牙的无敌舰队，他的母亲听说后大为惊骇，以致早产。那一次的传说是谣言，但到了9月即不幸成真。后来霍布斯谈到自己的出生时说：“于是我亲爱的母亲就生了我和恐惧这一对双胞胎。”他在1651年发表的杰作《利维坦》中的格言是：“恐惧乃根本之动机。”[注]

霍布斯出生在威尔特郡的梅尔默斯伯里。他父亲是那里的乡村牧师，学问不高，脾气却很大。一天，他在教堂门口殴打了堂区的一位居民，随后逃之夭夭，后来死在“伦敦以外”的某个地方。[注]小托马斯的一位叔叔供他

上了当地的文法学校，后又送他上了牛津大学。有才无财的男孩子一般都循此途径，长大后可以当牧师或律师，或贵族的机要秘书，也可以做贵族子女的家庭教师。关于霍布斯念大学期间的情况，后人一无所知，只知道他喜欢把切成小块的奶酪捆在涂了粘鸟胶的绳子上作饵来捉鸟。霍布斯后来与牛津大学的关系并不好。关于真空是否有可能存在，他和罗伯特·玻意耳胡搅蛮缠；就如何求出与已知圆面积相等的正方形，他又和约翰·沃利斯吵个不休。牛津大学校长克拉伦登伯爵写了厚厚的一本书攻击《利维坦》，霍布斯死后，牛津大学对他的著作发起声讨，将它们堆在博德利图书馆的长方形院子里付之一炬。

从牛津大学毕业后，霍布斯成了德文郡伯爵儿子的家庭教师兼监护人；除了内战期间有一段间断外，他一生都受雇于卡文迪什家族。他向他年轻的学生传授拉丁文、希腊文、数学和历史这些上层绅士应当具备的知识修养。17世纪30年代，他随雇主去欧洲旅行，其间经常要替主人向人告贷，为此不知耗费了多少时间；坏处是有时要站在雨中等着拿钱，好处是经常在别人家的书房里恭候良久，一次，他等候期间翻阅了欧几里得的著作，从此爱上了几何。霍布斯第一部涉及政治的作品是赠给他雇主的礼物——修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》（*History of the Peloponnesian War*）的英文翻译。他认为该书对当时的时代非常适用。修昔底德猛烈批评雅典民主，霍布斯也一贯反感平民政府。

不久后，霍布斯改变了关于如何获得政治智慧的想法。修昔底德论述的是历史的经验教训，而霍布斯想寻求一种非历史的科学，从根本上阐明政治权威的实质，以及统治者与被统治者该如何避免战争、保证和平与繁荣。英国内战刚刚爆发的1642年，霍布斯头一年写的题为“法律要素”（*The Elements of Law*）的著作未经他许可便得到印刷发行。因为该书暗示议会反对国王的理由站不住脚，所以霍布斯非常惊恐，怕被议会投入监牢，甚至被处决。他逃往法国，去投靠后来成为查理二世国王的威尔士亲王，并一度担任威尔士亲王的家庭教师（但并不成功）。

内战期间，皇家和议会各有胜负。到1647年，议会赢得了胜利。后来，查理一世逃脱了囚禁，企图卷土重来，夺回王位，但惨遭失败；他因叛国罪受到审判，于1650年1月30日被处死。在许多保王派眼里，查理一世是烈士，处死他等于谋杀上帝指定的国王，是对上帝的不敬。霍布斯却认为，保王派大势已去，应该识时务，接受奥利弗·克伦威尔的政府。就是在这段时间内，霍布斯写下了《利维坦》。今天的许多读者认为该书是为绝对君主制辩护，其实它为之辩护的不是君主制，而是掌握在某个人或群体手中的绝对权威。霍布斯当然认为君主制是最好的政府形式，但是他觉得这一点无法证明。他认为能够证明的是，政治权威必须是绝对权威。《利维

坦》的寓意是，被统治者有责任服从并协助任何能保障和平、允许人民靠自己的努力致富的政权。如果克伦威尔的护国公政体愿意讲和，霍布斯会欣然接受。他当时住在巴黎，病魔缠身；年过花甲的他自觉来日无多，想落叶归根。当护国公政体宣布大赦任何愿意“承诺服从”（即宣誓效忠新政府）的人并归还其财产时，霍布斯抓住机会回国了。

查理二世并未因此而对他怀恨。1660年王政复辟后，他将霍布斯请到宫廷，把自己这位以风趣机智闻名的前老师养了起来。但几年后，霍布斯得罪了教会；他辛辣地批评神职人员的虚荣矫饰，教士们则认为他造成了廷臣及其扈从的道德败坏。霍布斯的观点不合正统，自然会引发非议，有人甚至企图将他以异端罪提交审判。不能确定当时的法律是否还包括中世纪“焚烧异端”（*De heretico comburendo*）的规定，但无论如何，以胆小为荣的霍布斯都不想以身相试。他躲到了乡下，在查茨沃思受到德文郡伯爵的保护，最后于1679年以90岁高龄辞世。牛津大学烧了他的书，算是烧不成他本人而退而求其次，未免太不与人为善，因为霍布斯在《利维坦》结尾时表示希望能下令在大学教授他的学说：“从那里培养出来的牧师和绅士汲取了知识的清泉后，再（从布道台上或在日常谈话中）喷洒给别人。”注 三个世纪后，霍布斯仍为世人所铭记，而焚烧他著作的那些尸位素餐的反动派却早已烟消云散。

首位政治学家？

霍布斯自称为政治学的开山鼻祖。在他之前，西塞罗、马基雅维利和伊拉斯谟等历史学家和演说家或依据史实提出观点，或进行单纯的道德说教，或炫耀自己的演说技巧。霍布斯说，他是第一个在科学的基础上解释政治的人。他认为，创立真正的政治科学的主要障碍是经院哲学家、牧师、教授、演说家和蒙昧主义者的自身利益。他特别憎恨的人中，有希望恢复古代共和国以及罗马自由（*libertas*）的人，也有企图借宗教获得政治权力的人，无论是英国国教的主教、天主教的教皇，还是内战期间跳出来的形形色色的自封的先知。要理解霍布斯学说的真义，必须研究他为何自诩为政治学的第一人。

霍布斯的一生深受两场革命的影响：一场是17世纪40年代的英国内战，另一场是由伽利略、笛卡儿，还有包括罗伯特·胡克、威廉·哈维和罗伯特·玻意耳在内的英国科学家掀起的知识革命。前者使他相信，任何对掌权者及其权威的范围产生怀疑的社会都必定会陷入内战；若是避免了内战，只能算那个社会走运。他在《利维坦》中阐述的一个论点是，国家的统一需要由一个人或一群人掌握绝对的、任意的立法和行政权威；掌权者（可以是一个人、几个人，甚至全体政治社会）拥有无限的法律权威，被统治者必须服从权威的一切命令，只要是不危及他们的生命，或要他们否认基督。

即使掌权者要求被统治者否认基督，他们也要服从，因为应当相信上帝会知道他们内心的信仰。[注]让我们先把《利维坦》放到霍布斯思想归属的背景中来看，然后再非常简短地探讨一下霍布斯对“科学”的理解。霍布斯认为几何是科学，现代读者通常因此感到迷惑，不明白霍布斯的政治理论算是什么样的科学。接下来，我们会分析《利维坦》的中心思想。它对人性做出了具有争议的描述，展开了一幅具有争议的自然状况的图景，接着提出了一个更加具有争议的观点，说需要建立一个主权权威，该权威应拥有决定与执行法律的绝对任意权力。最后应当注意，霍布斯提醒读者，一个精明的政府会做许多法律不要求它做的事，却不会做太多它根据法律有权做的事；此言大大减轻了他的论点给读者带来的惊惧。

霍布斯的思想历程与思想归属比较复杂。他年轻时希望以文为生；他翻译了修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》，后来又用拉丁文写了许多诗，还用拉丁文写了一部《自传》（*Autobiography*），这些作品表现了他高超的文学造诣。他“初识”几何学的趣事尽人皆知，后来他发现了新的物理学，之后又对光学产生了狂热的兴趣。他也经常与别人发生学术上的摩擦和争吵，而且总是败下阵来，特别是他和沃利斯关于如何求出与已知圆面积相等的正方形的争论，还有与玻意耳就真空存在的可能性的争论。[注]在这里提到霍布斯在文学上的成就和他对新生物理科学了解的不足，只是因为它们说明，他是被事态的发展推到了政治理论家的角色中的，还说明，他说但愿能生活在安定年代，好投身于对光学的研究，此言乃发自真心。

《利维坦》是古往今来最伟大的政治理论著作之一，但它会使人对霍布斯的思想归属产生误会。《利维坦》赞扬政治“科学”，却贬低霍布斯所谓的“精明”（prudence）。[注]在霍布斯的著作中，“精明”代表古典治国术，即通过分析历史和观察人在逆境中的表现来总结稳健的政治行为的要旨。亚里士多德有时如此，修昔底德、波利比奥斯和马基雅维利则一直如此。捍卫古典治国术、反对霍布斯的观点的有与霍布斯同时代的詹姆斯·哈林顿爵士，后来还有大卫·休谟等人。对基于历史分析与实际观察的政治思想，霍布斯并非一概否定。他不仅于1629年翻译了修昔底德的著作，而且在英国内战后自己也做过一些修昔底德式的历史分析。写出《利维坦》之后，他又写了《贝希摩斯》（*Behemoth*）来为内战提供他所谓的“历史叙述”，不过读过这本书的人为数寥寥。他在里面批评说，人们读古典著作时对其内容不加分析照单全收，结果吸收了弑杀暴君有理的观点，而这样的观点对和平造成了威胁。[注]

霍布斯对借史论政既赞成又反对，有一个简单的原因。他认为，修昔底德是“历史上最伟大的政治历史学家”，并同意修昔底德所说，民主的本性决定了它是不可靠的政府形式，特别是因为民主政体会卷入自我毁灭的战

争，而且经常发生分裂不和。但是，在17世纪的英国，历史被人学以致用，产生了危险的后果。共和派读史后受到启发，大力鼓吹弑杀暴君；还有人声称，历史表明，只有在平民共和国中才有政治自由。在霍布斯看来，除了他自己之外，多数撰著者都不是思想家；他们用史实来装点自己的政治偏见，只是为了表现自己的博学多闻，其实是以修辞代替思想。霍布斯的这个批评似乎有些自我矛盾，因为《利维坦》本身就是修辞精彩的杰作。这并非偶然，因为普遍认为修辞是推理的仆人。如果像霍布斯所想，他提出的政治学原则是首发原创，那么出色的修辞会使人更容易理解他的新科学。然而，使其成为科学的是逻辑上的恰当中肯，不是文字上的引人入胜。

霍布斯的行文风格成熟后写的第一部政治著作是《法律要旨》（*The Elements of Law*）。他起意写作此书，是因为他在17世纪30年代随他年轻的雇主游历欧洲期间，在巴黎见到了笛卡儿和他那个圈子里的人，在与他们的交往中受到了启发。他原本打算用拉丁文写一本三卷的大部头，三卷的标题各自是："论物体"（*De corpore*）、"论人"（*De homine*）和"论公民"（*De cive*）。最后，第三卷在1642年用英文出版，是为《法律要旨》，第一卷和第二卷到了1655年和1658年才各自得到出版。1642年和1647年以"论公民"的标题出版的著作更像是《利维坦》的初稿。霍布斯对议会的自命不凡表示了强烈反对，甚至担心自己因此会有性命之虞；可是，他从怀疑论和世俗的角度为绝对君主制辩护，也引起了相信查理一世是神定君主的人的不满，正如他对议会的攻击招致了平民政府的支持者的反感。他抨击把国家的目的视为实现公民"自由"的主张，暗示说，法律的统治与包括奴隶制在内的所有其他形式的统治别无二致，受统治的概念与自由根本是格格不入。恐怕除了他本人之外，没有人会同意这个结论。《论公民》是1642年霍布斯在巴黎流亡期间用拉丁文写成的。1647年，在未经他许可的情况下出现了该书的英文译本，这使他大为恐慌。但是，霍布斯不能，也不愿，为了自保而缄口不言。

霍布斯写作《利维坦》是否为了打通回英国的路子，就这一点并无定论。不管霍布斯的动机如何，《利维坦》都是一部惊人的杰作，每一页都闪耀着哲学睿见的光辉，或者提出了独到的论点，350年后仍值得仔细研读，使人深获教益。在哲学上，霍布斯提出了一个具有争议且难以辨明的观点，说人不过是精密的机械系统。他对这个观点的论说有时灵巧敏捷，有时却又笨拙牵强，二者的结合颇具趣味，用计算机做比喻已经风行了几十年，时至今日依然如此。霍布斯坚持，主权必须是绝对、全部、不可分的终极权力；这个问题至今为人所激辩，虽然辩论中很少提及霍布斯的名字。他关于法律的性质、教会与国家的关系、宗教宽容以及许多其他问题的见解都意有独到，值得深入分析。在分析霍布斯的观点之前，应先看一看与他同时代的人对他的观点的看法。

他们明白，《利维坦》为霍布斯归顺克伦威尔建立的护国公政体提出了理由。1651年，克伦威尔要求想保住财产的人对新政权“承诺服从”，也就是说，宣誓忠于新政府。只有富人和在政治上活跃的人需要决定是否“承诺服从”，他们为此千回百转，费尽心思。许多人觉得，既然自己曾宣誓效忠查理一世，就不能背信食言。查理一世已死，既不能要求他们遵守誓词，也不能解除誓词对他们的制约，但许多人仍感到自己应该对查理一世和他的后代负责。在过去宣誓效忠的对象没有明确解除誓词制约的情况下，什么时候才可以效忠新主，这个问题相当棘手，但霍布斯给出了清楚的回答。人一旦宣誓效忠政府，无论这个政府是君主制、贵族制，还是民主制，就都有义务服从它，并帮助维护它的权威。(注)主权政治实体的存在是为了确保治下人民的安全，而只有当所有人都维护它的权威的时候，它才有可能做到这一点。如果尽管做了各种努力，但主权政体还是解体了，无论是在战争中战败丧权，还是在内乱中分崩离析，那么就可以归顺新的主权。一个保护不了治下人民生命安全的君主不是真正的君主。此中的暗示人人都看得很清楚：一旦查理一世在内战中失败，不再能保护人民，人民即可宣誓效忠任何可以保护他们的人。类似的话其他人也说过；霍布斯的非常之处在于他把这个思想融入了对人的一切政治权利与义务的复杂而全面的论述中。

当时许多人抬出圣保罗的训谕：“要服从上级有权柄的人，因为……所有的权柄都是由天主规定的”，或者把奥利弗·克伦威尔的军队说成是一场正义战争中的战胜方，或者援引征服得来的权利——英国律师就是一直用它来为征服者威廉的统治权以及他继承人的头衔进行辩护的。大部分英国人不需要哲学上的解释，都默认任何能维持秩序的政府，也都因内战终于结束而额手称庆。霍布斯的读者却习惯于思考自己的义务，而他们的支持与否对政府能否顺利施政大有影响。比如，他们看到霍布斯声称，征服者把刀架在人脖子上得来的服从是自愿服从(注)，感到错愕不已。按照霍布斯的理论，主权并非像人常说的那样，是建立在征服得来的权利之上，而是以民众的同意为基础，但霍布斯对这种同意的性质的描述可以说是匪夷所思。

《利维坦》与科学

很难确切地说明霍布斯认为科学是什么，进而认为政治学是什么，却很容易说清他认为科学不是什么。它不是亚里士多德式的理论，也不是神学理论，它透过表面去寻求能解释表象的机制，它肯定是伽利略之后出现的学科。霍布斯将科学研究比作拆解钟表；懂得钟表如何运作的人可以把钟表拆成零件，然后再组装回去。霍布斯要在思想上把国家拆解开来，尽管他最不愿意看到的就是国家的真正解体。可以批评说，仅仅能够把钟表拆开

再装好并不说明真的明白钟表的运作，只要记性好就可以做到。但霍布斯注意的是，钟表匠必须懂得他拆开的钟表，只有那样，他才看得出哪个零件坏了，并将其修好。一个精通钟表原理但笨手笨脚的钟表师也许做修表匠不合格，但可以指导灵巧的助手。霍布斯谈到上帝创造自然和人创造国家的“艺术”时，依靠的是这样的假设：正如几何教人如何构建完美的圆形和长方形，建国的科学是构建完美国家的科学。实际存在的国家总和完美的国家有差异，正如绘制的直线总会偏离完美的平直度。

霍布斯的政治学以对人性的叙述开始，首先说明了到哪里去了解人性：“*nosce teipsum.*”（“读懂自己。”）注他接着说，一旦读了他在《利维坦》中对人的激情与意见的叙述，“别人就只需反思自己是否也有同感。这条原理只有这一种表现方式”。注霍布斯将好恶的性质与好恶的对象严格区分开来。每个人的好恶各不相同，有时同一个人在不同的时候好恶也会有所变化；激情的性质则尽人皆然。

认为“科学”就是实证物理科学的现代读者弄不清楚霍布斯是否相信人对物质世界具有科学知识。那时的人相信，世界由上帝创造，他对世界的了解是关于创造者的了解，正如人对几何学的了解。那么，人对世界的了解又如何呢？有三种常见的观点，但没有一个能轻易地确定为霍布斯自己的观点。第一，人对自然世界的知识是一种有牢靠根据的意见。物理学解释了物质世界的历史；物理定律总结了人对世界的理解，并为将来做出进一步的发现提供了办法。几何学与之不同，因为它是关于人的自身构成的知识。霍布斯坚称，几何学是造物主赐给人类的唯一科学——直到他自己创立了政治学。但霍布斯在列举科学的各个学科的时候，也包括了对自然世界的知识。注

第二个观点是，人对自然世界的了解正如对几何学的了解，这是理想的状况。有些原理自然世界必须遵守。宇宙的运作有明显的准则，伽利略建议的那种思想实验就是为了发现这些准则。伽利略要证明，与亚里士多德的观点相反，运动中的物体会永远运动下去；伽利略要人们想象，如果一个球沿葡萄酒杯的内壁滚下去，它会一直冲到对面它开始下滑时的高度。如果想象酒杯的另一边降低为一个平面，就会看到，在没有摩擦的情况下，球会永远滚下去，因为它永远也达不到起点的高度。证毕。物理学表明了世界若遵照科学家确定的模式将会如何运作。这种模式与几何一样无可辩驳；世界的运作是否真的遵照那样的模式，却是个无法回答的问题。注

第三个观点霍布斯本来应该喜欢，但他的做法与之相反。第一种观点的困难在于，它暗示宇宙也许可以依照与它实际的运行准则截然不同的准则来运行。霍布斯对此是同意的。宇宙是上帝的宇宙，由上帝自主创造；如果

他决定建立一个基于不同准则的宇宙，谁也无法反对。这个观点相当玄奥，因为我们无法想象那些准则到底是什么。第二种观点的困难在于，对一个人不言而喻的东西在另一个人看来却可能匪夷所思，霍布斯难以接受真空的概念就是明证。[注]第三个观点认为，只可能有一种物理学，正如只可能有一种几何学，上帝不可能创造出不同的宇宙，正如欧几里得不可能提出不同的几何学。今人知道，的确可能存在着不同的几何学，但霍布斯不知道。

这对霍布斯或现代读者之所以重要，是因为《利维坦》读起来费力的一个重要原因是霍布斯采用的论辩方法。读者觉得他的思想晦涩难懂，这毫不奇怪。《利维坦》似乎确立了建设共和政体的原则，但那些原则不像马基雅维利在《君主论》或《论李维》中提出的对政治家或夺权者的劝诫。亚里士多德说，政治靠经验，只能尽量对事物获得确切的认识，霍布斯不同意这个观点，但霍布斯完全改变了论题。他若是提出实际建议，只会说“通常”该怎么样，但他几乎从不提出建议。可能他最明显的实际建议就是，应当把《利维坦》用作大学教材。[注]

霍布斯说，真正科学的基础是“定义”，或者说是“确定名称”并推论名称所产生的后果。他坚持，命名在一种意义上是任意的，但在另一种更重要的意义上又远非任意，这给他自己的论述和读者的理解都造成了困难。

Blau、*bleu*和*azzurro*都与“蓝色”（blue）意思相同[注]，如果用它们来描述同样的视觉体验，那么作为颜色的名称，没有哪一个比其余的更好或更坏。“法律”、“正义”、“权威”等词的定义可以用拉丁文、希腊文或英文来表达，如果定义恰当，就能准确无误，如果定义不当，就会导致混乱和矛盾。

霍布斯的目的是要说明主权权威的性质，以及法律和正义的性质。他坚称：“建立与维持共和国的技巧如同数学与几何，有一定的规则；不像打网球，只靠练习即可。”[注]他在《利维坦》的后记中写道，“问题无关事实，而在于正确与否”[注]，显然就是这个意思。谈论建立霍布斯心目中符合理性要求的国家也许并不能把日常事务处理得更好，但也不会引起战争，因为它完全是空谈。如果《利维坦》有先例可循，那就是柏拉图在《理想国》（*Republic*）和其他著作中对正义、知识、虔诚和勇气的定义的寻求。它在思维方法上的后继是现代经济学。经济学和几何学一样，从定义推出结论，在人的生活基础上达成抽象的概念，来表明完全理性的人在市场互动中必会如何行事；它假设所有人的目的都与理论的假设相一致，所有人都是博识的、理性的。同样，霍布斯的理论讲的是若人类如他所描绘的，是理性的、博识的和胆怯的动物，他们必会如何行事。

霍布斯论人性

《利维坦》开篇即阐述了人性与理智在人的生活中的作用，说理有力，令人信服。霍布斯之所以从描述人性开始，有实质的理由，也有非实质的理由。实质的理由是，既然政治体由个人组成，就必须了解各部分的性质，才能知道要创造的“人造之人”（artificial man）的性质。[注]非实质的理由是修辞学方面的。霍布斯先是描述了人作为自我维持的实体所具备的能力——人有能力观察外部的事物，感受内心的情绪，因而产生喜好和厌恶，特别是能够思想。然后，他叙述了驱动着人的行为的基本感情，以及在这些基本感情的基础上，经验和理智产生的更加复杂的感情。霍布斯设想了这样一幅图景：一大群如他描绘的人处于一个没有规则、没有法律也没有一个权威人物能使他们遵守某种规矩的环境中——这就是所谓的自然状态。这是一个只有拥有绝对权力的政府才能解决的问题，霍布斯对它的描写令人印象深刻。政治理论家和社会学家至今仍称其为“霍布斯的秩序问题”。

霍布斯的前提是，人是复杂的实体系统，是自然机器（natural automata），具有常识、理智和激情。在对人的智力的描述中，霍布斯用了很大篇幅来评论当时和之前两个世纪间经院派哲学家的学说，恼怒地斥其为胡言乱语。这类争论由来已久，但霍布斯表现出来的毫不动摇的唯物论和唯名论仍然令人耳目一新。理智并非上帝赋予的灵感来源，而是计算后果的能力。理智是用来计算名称的后果的，用现代的话来说，就是进行逻辑推断。字词之所以有特定的意思，是因为人给自己想记录下来的经历加上了“名称”。比如，“红”这个字的意思来自人看见了红色的东西，于是给它起了“红”的名字，人一看到这个字，就会想到看到红色东西的经验。这个关于意思的理论不太有效，尤其无法用来说明“如果”或“和”这类字词的意思，但它达到了霍布斯的目的。如果一切都是体（body），世界就只包括具体的实体（entities）；但中世纪晚期的哲学发明出了各种各样的词语，用来指奥秘难解的属性。有些名称所指的实体莫名其妙，霍布斯有时会说它们是“无意思”（unmeaning）。他常常采用非常现代的手法，把它们作为其他东西的名称来分析——比如，一个名称的名称。[注]

霍布斯提出，关于上帝的一切言辞几乎都词不达意。称上帝为“无限善”并不能说明上帝有多么善，仅仅表示人说不出来上帝有多么善。说上帝无限睿智、无限强大，这种说法可以接受，因为它表现了赞美上帝的意图。“无限”这个名称的意思是人无力设定界限，坦承人无力为上帝的品质设限是对上帝的赞美。[注]这比阿奎那的怀疑论更进一步，霍布斯连比喻都不肯接受。他认为，人的经验以外的东西完全无法想象。这引出了一些有趣的说法，比如，人不可能知道，上帝接受人的祈祷赞美时是（像犹太

人以为的那样）愿意让人把头盖住，还是（像基督徒认为的那样）不愿意让人盖头。但是，人应该以公认的赞美神的方式来敬神，无论那种方式如何，是不盖头，还是盖头。此论对宗教自由与政教分离产生了影响；一方面，它提出敬神方式一致是好事，另一方面，它又说这并非为了“宗教的”原因。

世间万事均为具体，一切普世之物皆是言辞；霍布斯在逻辑方面坚定地站在唯物论者、唯名论者和反柏拉图主义者的一边。传统哲学必须量力而行，它无法像柏拉图希望的那样，看到事物的本质。本来就没有本质。理智要有效运作，就不能被言辞的混乱炫花眼睛，所以才需要精确的定义，需要取缔经院派哲学家那种“无意思”的喋喋不休。但理智活动既是个人的，也是社会的；我们的意见可以被别人纠正，运用理智意味着愿意听从他人的意见。如果每个人都试图将自己的想法强加于人，或按自己的喜好给词语下定义，就不可能开展理智活动，正如每个人若都“宣布自己手中张数最多的同花牌是王牌”，就没法把牌玩下去一样。霍布斯不是《爱丽丝漫游奇境记》（*Through the Looking Glass*）里面的矮胖蛋头人（Humpty Dumpty），词语的意思不能随心所欲地想它是什么就是什么。注

人运用理智是为了过好的生活，因为人有自我保护的天性，想知道如何保全生命，如何过好日子。霍布斯对亚里士多德的伦理学和政治学嗤之以鼻，对他的物理学也同样鄙视，尽管承认他的生物学有一定的道理。《利维坦》要将亚里士多德赶出政治辩论的辩论场，但霍布斯多次悄悄地采纳了亚里士多德的观点，其中之一就是：人运用理性思考世界，也思考自己的动机。人天生要自我保全，想过好生活，实际推理是运用理智来决定该如何保障好生活；这样的思想没有丝毫反亚里士多德的意思。对霍布斯来说，亚里士多德的意见也许可以接受，他用来组织意见的系统却不能接受。亚里士多德的系统不仅本身荒谬绝伦，而且是荒谬之源。霍布斯系统的基础是对好恶的机械性观念，不是目的论的观念。霍布斯认为，人内心深处有一种东西驱使人追求自己想要的，避开不想要的。人的喜好由人的构造所决定，不是因为自然中存在着某种目的，人身不由己地受其吸引；人的欲望，而不是向善的自然冲动，确定了人的行动的最终目的。霍布斯拒绝了亚里士多德关于人性的目的论观念，也连带拒绝了人有“合适的”或“天生的”目的的观点。亚里士多德认为，人性中有既定的价值观；霍布斯却认为，那些价值观是人根据自己的好恶而注入人性当中的。注

善与恶

霍布斯关于善与恶的性质的论述极为主观，对是否存在至善（summum

bonum）这个棘手问题的讨论也仅从主观的角度出发。他有一句名言："任何人欲望的对象就他本人说来，他都称为善。"善不是一种品质或状态的名称，而是人想要的东西的名称，无论这东西到底是什么。霍布斯认为，人对自己憎恶或嫌恶的对象称之为"恶"，对自己不关心的东西则称之为"令人不屑的"。只有人的愿望与恐惧才是现实；先有"称之为善"，然后才有"善"。人把想要的称为善，得到自己想要的就会感到幸福；此论只在大部分情况下成立。人想要的许多东西是达到其他目的的手段，如果想要的东西其实不能达到目的，或者会产生坏的副作用，那说明人本就不该想要那种东西，即使得到了也不会幸福。成功就是满足一个接一个的愿望；刨去副作用的影响，得到满足的愿望越多，幸福感就越大；反之，满足的愿望越少，幸福感就越小。这个结论与亚里士多德的观点南辕北辙，并且因下面谈到的霍布斯的另一个论点而进一步得到加强。根据亚里士多德的至善理念，人一旦达到至善，就再无所欲。至善在所有意义上都是终极的，它涵盖一切片面的善，使原来充满欲望的灵魂安顿憩息。霍布斯不想得罪亚里士多德的虔诚信徒，没有过分刻毒地嘲笑这个思想。尽管如此，他还是不容分说地将它打入完全不适合真实世界的一类。注

这是因为人是实体系统。人体处于不停的运动中；人的愿望不断改变，判断幸福与不幸的标准也随之改变。霍布斯提出了"此生之幸福"的概念。他从未明言，却始终暗示，人不可能清楚地知道他生的幸福为何；据他认为，"此生之幸福"就是尽量满足各种不断变化的愿望。还有"二级"愿望，指希望其他愿望得到满足，以及希望他人的愿望得到满足的愿望，这就是仁慈。这些二级愿望中，获得安全的愿望特别强烈。霍布斯不声不响地去除了传统的共善理念，代之以对截然不同的另一种共善的非传统描述。不同的人不会自然而然地追求同一个目标，因为没有什么可以使所有人都喜欢，也没有什么可以使人永远满足。一个愿望满足后，接着会出现另一个愿望，人也会开始寻找满足新愿望的办法。这不是坏事，正如吃了早饭后再吃午饭算不上饕餮。人不会明白天使的幸福，虽然人会想象并渴望得到那种幸福。

愿望的可变性产生了两个有力的思想：第一个是霍布斯对骄傲的分析。在近代词汇里，骄傲是和别人攀比的极致。人的愿望可以变化，这意味着判断自己过得如何的标准来自人的内心，但这并不能回答某人是否"得到了他应得的"这个问题。我们总想看别人过得如何。如果别人过得比我们好，我们就嫉妒他们；如果我们过得比别人好，他们就嫉妒我们。于是，我们希望受到别人的嫉妒、羡慕，因为那说明他们承认我们过得比他们好。这样，我们从"自然地"想要某些东西（这里的"自然"用的是人所熟悉的语义）转为因别人想要那些东西而自己也想要。先是想要自行车，进一步想要小汽车，最后是为了让邻居羡慕而想要小汽车。"虚荣"是霍布斯政治理论中最重要的感情；在《旧约·约伯记》中，利维坦是"ruler over the

children of pride”（“骄傲的孩子之王”）。《约伯记》为霍布斯这部杰作提供了标题，也提供了要说明的根本道理。“世上没有可与它相比的。”（Non est potestas super terram quae comparetur ei）不出意料，霍布斯的众多批评者中的一位把自己攻击霍布斯的书命名为“用钩子牵出的利维坦”（*Leviathan Drawn Out with an Hook*）。然而，这个标题定得不好，因为上帝对利维坦的描述暗示了约伯无法用钩子将它牵出。霍布斯将骄傲视为一种古怪的反社会情绪；若想有和平，政治制度便必须压制骄傲。

必须用与之相反的情绪来取代骄傲，人必须考虑自己最重要的长期利益和关注。他必须明白，自己是脆弱的生物，头等大事是自我保全。人必须思索何种行为能够有利于自我保全，而不是什么能够引起别人的羡慕。对于坚持传统思想的贵族来说，这个观点产生的两个结果特别令他们不快：第一，它认为所有人天然平等，没有天生的贵族。亚里士多德的想法正好相反，他认为，正如有些人天生是奴隶，“最好的人”也天生是最好的。第二，霍布斯坚称，贵族的责任由主权君主决定。王冠是通常意义上的“荣耀的源头”，从逻辑上更严谨的意义上说，“荣耀”是主权赋予的。这两个思想放在一起即可看到，根据霍布斯的理论，任何社会群体都不可能声称自己因出身和教养而有天然的统治权。霍布斯对贵族并无敌意。他为卡文迪什家族服务了将近60年，他欣赏“贵族式”美德，讨厌商人和商业生活。他反对的不是贵族，而是“天然的”贵族这个主张。

愿望的可变性产生的第二个有力的思想是，霍布斯把亚里士多德对至善的寻求反转了过来。人不可能就至善达成一致意见，但有一个至恶，那就是死亡。每个人都有理由不惜一切代价避免“突然的暴力死亡”；没有至善，但可以同意存在着一个至恶（*summum malum*）。[注]对霍布斯来说，死亡为万恶之最，这几乎是物理学的真理；人作为自我保全的机器，天生注定要抵制任何会使机器停下来的东西。霍布斯反复指出，理性的人可以同意任何事，只除了被杀死这件事。涉及自杀或让别人杀死自己的诺言或约定是无效的。此论一个奇怪的后果是，验尸官做出的因神志不清导致自杀的结论成了赘述，似乎根据定义，杀死自己本来就是神志不清的表现。有意思的是，它还具有开明的意义，比如，老百姓不能对统治者说：“如果我做了那种事，就杀了我吧。”最多只能说：“如果我做了那种事，可以试着杀了我。”此中暗含的意思是，应当设法不被统治者杀死。霍布斯通过把突然的暴力死亡确定为至恶，把亚里士多德其余的政治观点也大多颠倒了过来。人聚在一起建立政治社会，不是出于共同追求好生活的合群驱动力，而是出于彼此恐惧的不合群的情绪，是为了避免死亡这一万恶之首。没有国家，人聚在一起就没有乐趣，只有无尽的痛苦。[注]

这并非说，建立国家的目的只限于保护生命和人身安全。霍布斯坚持说，

国家的目的是促进他所谓的“适宜的生活”。这种生活包括文明生活的一切乐趣和裨益，首先当然是法律和秩序，另外也有经济富裕、求知深造、友谊之乐、社交之趣。许多益处被亚里士多德假设为国家存在的目的，霍布斯却将其归为国家建立之后的产物，但里面不包括“统治别人也被别人统治”这项政治意义明确的益处。一说国家之所以存在，是因为人天生合群，用亚里士多德的话说，是政治动物；霍布斯对此嗤之以鼻。他扭曲亚里士多德的意思，说人不像蜜蜂或牲畜那样，是本性合群的政治生物；国家是人为的产物，通过个人之间的协议而建立，那些个人对自己的权利和组成国家的条件有着强烈的意见。亚里士多德也是这个意思，不过他认为，自然决定了人是政治动物，必然组成政体，霍布斯却是不折不扣的近代思想家，他否认自然为人做了任何先天的注定，强调人组成政治社会是迫不得已。所以，对霍布斯来说，只管过自己的日子，不问政治，这不是损失；亚里士多德却认为，这样的生活是不完整的，对妇女和奴隶来说也许合适，对公民却远远不够。

自然状态：所有人与所有人为敌

了解了这些，又略知了霍布斯的结论后，现在来看他如何先将人类投入悲惨的自然状态，再为人类指出摆脱痛苦的道路，并阐述了一个组织得当、治理良好的国家带来的结果。人是理性的动物，有自我保全的本能，通过感觉来了解世界。他们用语言来为经验命名，记录过去的经历，预测将来的事情。霍布斯在这些前提的基础上，从完全世俗的角度，拉开距离对宗教做了叙述。形成宗教的自然原因不是神的启示，人是出于对事物起因的焦虑而信仰上帝的。人总是在努力寻找涉及自己的事件的起因，也就是造成那些事件的以前发生过的事件；只有知道了起因，才能控制事态。沿着事件起因的链条追根溯源地找下去，就会找到造成了一切后来事件的原因，即第一因。我们将这个第一因称为上帝。如果信仰以此为定义的上帝，那么这种信仰几乎没有任何内容，除了相信宇宙的创造者必然极为强大，或者说“无限”强大，并主宰着人的命运。[注]霍布斯的论述有两个突出的特点：一是他坚持说宗教是法律问题，是“被允许的教义”；二是他不断地谴责天主教会和“甚至自称经过了彻底改革的教会”的神职人员拼命自捞好处的行为。[注]

不相信上帝存在的人又如何呢？霍布斯说，他们是傻瓜，但不是罪人；反抗神授法是犯罪，但如果不相信立法者的存在，当然也就不应受他定的法律的约束。上帝可以把这样的人当作敌人予以消灭，但不能当作不服从的子民予以惩罚。不信上帝的人是“傻瓜”，因为他们可能触犯上帝那无所不能的力量，冒这样的风险是愚蠢鲁莽的。“恐惧乃根本之动机”，这个霍布斯的观点不仅意味着政府必须恫吓桀骜不驯的民众，使其俯首听命，而且

也意味着，要成为遵纪守法的公民和德行高尚的个人，必须认识到，法律与道德的根源是人对安全的需要。在信仰上帝的问题上，还是保险一些为好。

自然状态中的人有文明人的智力，只是没有政府。自然状态并非原始状态或历史上的某个状态，它是一个理论设想。自然人最重要的特质是权力欲，但他想要的不一定是政治权力。按霍布斯的解释，权力是控制未来事态发展的能力。人目前掌握的能够控制未来的资源就构成了权力。人这种生物总是生活在焦虑之中，所以他必然想掌握权力；吃完一顿饭后，会操心下一顿饭从哪里来，于是人要掌握对自己以后将会需要的食物的“权力”。我也许能从灌木丛里采摘到食物，但只有当我可以肯定我回来采摘时不会发现食物都被别人采光了的时候，我才能确知下一顿有饭吃。于是，我需要控制灌木丛。霍布斯认为，人很快就从对不动的物体的权力转向了对人的权力；事情的发生取决于他人的行动，所以控制他们是关键。在任何关于权力的叙述中，核心都是对他人的控制。

霍布斯坚称，所有人都不停地想要“一个权力接着一个权力，至死方休”。这不是因为他们权欲熏心，或欲壑难填，而是因为他们为了保护自己而不得不争取权力。霍布斯说，大部分人都愿意朴素过活，安分守己，然而，如果处境险恶，他们就表现得似乎个个嗜权如狂，咄咄逼人，张牙舞爪。这一点至关重要。如果每个人都天生好权，就无望建立政府；如果谁都不在乎自身安全，政治就搞不下去。心安气定的人不会想要压倒别人，但惊恐焦虑的人为了生存会不得不试图这样做。权力在实质上是相对的；如果双方都想控制大自然的一部分，那么迫使对方让步的一方就有真正的权力。于是，我们被迫努力获取比别人更多的权力，别人也被迫努力获取比我们更多的权力。大家是在进行军备竞赛，尽管都想从中脱身。如今卷入实实在在的军备竞赛的民族国家对这一点深有体会。权力的来源为数众多；实力当然是其中之一，但按照霍布斯的观点，财富、智慧和荣誉也都是权力的来源。无论什么，只要能迫使别人屈服于我们的意志，就是权力。

战争

在自然状态中，这样的竞赛没有好结果。霍布斯以尖锐犀利的笔调描述了“影响到人类幸福的自然状况”，换言之，就是“没有政府的悲惨生活”，并详细列举了一个没有规则、没有执法的环境中的种种乱象。不仅没有权威来规范人的行动，而且没有公认的法官来判定是非。在政府统治下，人们知道谁拥有什么，谁能决定如何处置这笔金钱、这些货物，或这块田地；而若是没有政府，谁都认为自己对任何东西的权利不比别人少。霍布斯悲观地说，在这样的情况下，人们认为自己对任何东西都有权利，甚至

有权使用彼此的身体。但其实谁也无法行使这种权利。人缺少的是一套机制，来分配各人可以行使的确定的权利。霍布斯说：“每个人无论想要什么，自己都认为是好事。”我的生存对我是好事，对你也许就未必；你归还欠我的钱对我是好事，对你却不是好事。谁都明白，如果有一个公认的法官，能够决定人们各自的权利和责任，那么所有人就都会过得更好，就都少一些突然暴力死亡的危险。为使读者充分理解这一点，霍布斯详细描述了人在没有公认法官的情况下，必然会如何行事。

霍布斯说，有三个原因会造成争执，造成所有人对所有人的战争，它们是竞争、怯惧和骄傲。竞争引起争执，这一点不言自明。如果人人都亟欲抓住自己赖以生存的资源，又没有一个机制来确保大家都能得到所需的资源，人们就只能尽量去抢夺资源，结果必然是互相损害。政府如何解决这个问题同样不言自明。政府会清楚地颁布所有制的规则，使人民知道如何使用合法的手段谋生。只有在极端的情况下，人为免饿死才会去抢夺属于别人的东西。

怯惧，或者是互相害怕，并不比第一个原因更复杂，但它直接说明了20世纪的国际关系理论家在第二次世界大战后为什么“重新发现”了霍布斯。霍布斯声称，人为了自身利益不惜杀死别人，人与人之间的互动必然会导致暴力。20世纪有数学头脑的战略理论家把他这个论点改头换面，重新提了出来。霍布斯的前提是，每个人都有能力伤害别人，逼急了孤注一掷，还能杀人。最强壮的人在睡着的时候也敌不过最孱弱的人。既然这个道理人人明白，所以人人都有理由害怕所有其他人；唯一不必害怕别人的时候是当别人失去了杀死自己的能力的时候，而使他失去能力的最有效的办法就是杀死他。我们有理性，所以会推断，所有其他人都有理由杀死我们，若没有对他们的威慑，也可能真的会对我们下手。他们想杀死我们是出于惧怕与理性的结合，加之没有威慑。如果他们害怕我们可能会杀死他们，那么他们唯一的办法就是先下手为强；反正没有政府用惩罚来威慑双方。我们也许不想动手，但可能被迫不得不出手。

一度，美苏各自拥有的核武器都可以“摧毁”对方的核武器，但不足以在遭受了第一次核打击后仍有余力还击。那时的国际形势就是上述的情景。双方都有强烈的动机首先发动攻击，无论在理论上是多么不想这样做。于是它们推行了听起来令人毛骨悚然的“保证互相毁灭”政策，意思是获取足够的核武器，建立对核打击足够的防卫，以保持“第二次打击”能力；这个政策使双方都感到安全。一旦双方都获得了报复的能力，就都不再愿意发动第一次打击了。既然双方对这一点心中有底，就更愿意维持和平。这个例子的重要性在于，个人不可能发展“个人的”第二次打击能力。换言之，国家若获得了第二次打击能力，遭到攻击后就“死”不了，而是可以报复。一个人被杀死后却不再有报复的能力。人需要国家为自己提供第二次打击能

力。国家不像个人，不需要超国家的实体为它们提供这样的能力，但小国最好和强大的国家结为同盟，以获得此种能力。

霍布斯的科学观具有强烈的理性主义色彩，这对他的推论影响至深。如果人没有政府能否存活仅仅是个简单的就事论事的问题，回答应该是。在世界上的许多地方，人没有政府也活得很好，霍布斯对此也非常清楚。在那些地方，虽然没有正式的机制来宣布并执行规则，但是所有人都接受并遵守规则。家庭和部落组成狩猎-采集社会，基本没有正式的权威；社会成员并不总是相安无事，但很少陷入你死我活、兄弟相残的冲突。但这种群体的任何成员若是处身于陌生人当中，一定会觉得自己的生命危在旦夕，这正是因为那些陌生人不承认他的家人及邻居所遵循的规则，所以不会容忍接受他。基本上，对原始社会的成员来说，家庭一级的惩罚机制有效的时候，就平安无事，无效的时候，就没有安全。霍布斯想表明，我们自己的社会（即17世纪40年代英国内战时期的社会）如果没有政府会是什么情形。在这样的社会里，原始社会那种家庭一级的宽容和惩罚机制是不够的。

造成冲突的最后一个原因与竞争和怯惧不一样。如果我们靠勤劳聪明过上好生活，就可以缓解竞争。法律与执法的存在又大大加强了我们通过正当途径谋生、不诉诸暴力的意愿。如果我们知道其他人有充分的理由不攻击我们，那么怯惧就几乎可以完全消除。骄傲却另成一类。我们已经看到，人类多变的愿望和攀比心态结合在一起，就产生了骄傲；骄傲使人无论干什么都一心要"拔尖"。任何竞争中只能有一个第一名，即使大家的日子都过得不错，对第一名的争夺也照样激烈。骄傲使人不自量力，愚蠢地以身犯险，本应通过有风度地让步来维持和平，却因为骄傲而负隅顽抗。骄傲促使人不断寻找机会惹怒竞争对手，维持和平却需要安抚对手的感情。可以采用双重的办法来治好人的骄傲病。一方面要让人明白，主权君主是荣誉的源泉，所有人的社会地位都由主权者赋予。另一方面要尽量压制骄傲的表现。利维坦统管着"the children of pride"（骄傲的孩子）。

自然法

竞争、怯惧和骄傲会促使人类发生冲突，怪不得霍布斯认为，人在自然状态中只能过"贫穷、孤独、艰难、野蛮、短暂"的生活。这并非对人性的批评，人的行为也并非有罪。马基雅维利悲观地说，人都是邪恶的，一有机会就会作恶，但霍布斯不同，他认为人本质上是天真无辜的。人害怕突然的暴力死亡，竭尽全力避免遭此厄运。但如果所处的环境不好，他们就只会把事情搞得更糟。霍布斯对政治的观点与奥古斯丁的学说一致，但他不像奥古斯丁那样对原罪念念不忘。一些情绪与思想会导致所有人对所有人的战争，但同是这些情绪与思想，在稳定有序的政府治下就能够保证和平

与繁荣。这个结论分两步达成：首先，必须弄明白什么能带来和平。霍布斯坚信，每个人都同意，需要规则来保持和平，兑现人彼此间达成的协议。那么下一步就要问，应该遵守什么规则呢？回答是："自然法。"

霍布斯与他之前的思想家不同，他认为自然法不是真正的法律。严格来说，法律是有权发布命令的权威所发布的命令，"他有权对别人发号施令"注。自然法是关于什么"有利于所有人安全"的"定理"。定理不是规则，而是通过在假设的基础上推理达成的关于规则的结论，比如，"如果大家都听从训谕，遵守达成的契约，就会有和平与繁荣"。命令则是强制性的，比如，"坚持信仰，力行正义，避免残酷"。在霍布斯看来，自然法是道德规则，是人对自己下达的命令。我们也许愿意把它们想成是上帝的法律，那样的话，它们就成了真正的法律，是神授法。它们从来都对良知有约束力，也就是说，人总是希望能遵守它们，在安全的情况下也愿意这样做，但如果不安全，就没有义务一定要遵守。霍布斯把这种区别称为"内在法庭"（*in foro interno*）和"外在法庭"（*in foro externo*）的约束力的区别。

自然法以维系人类生存为基础。自古以来，人们一直相信，上帝创造世界是为了将它保全下去，他颁下法律是为了维持他创造出来的各种生物。尽管霍布斯在方法上创意新颖，但他的观点与这个古老的思想相差不大。自然法的第一条就是要人谋求和平；由此推论，如果得不到和平，就可以充分利用战争的手段。前者是第一条法律，后者是第一项权利。关于自然法如何达到目的，霍布斯语焉不详。他首先指出，自然法是人依靠理智找到的规矩，这些规矩禁止人戕害自己的生命。如果所有其他人都服从这些规矩，我们服从规矩就有好处；从这个意义上说，霍布斯说得不错。但如果别人不守规矩，我们守规矩就有危险，因为别人会趁机占我们的便宜。如果所有人都守规矩，对大家就都有利；对一个自私的人来说，别人是否守规矩最为重要。从自私的角度出发，我需要别人奉行和平，言出必践，行为正直。纯为自己着想的话，最符合我的利益的情况是别人遵守规则，我却随心所欲。这个思想的文学表现可以追溯到卡里克勒斯（Callicles）和色拉叙马霍斯（Thrasymachus），在格劳孔（Glaucon）身上表现得更加明显。注

霍布斯从未表现出对这个今天被称为"免费搭车"的问题的担心。这也许是因为他认为那不算自私。在他看来，人的自私表现在对任何要求都要看是否与己相关。只有当你的痛苦使我难受的时候，我才会关心你的痛苦；只有在我重视诚信的情况下，我才会对你守信。这个思想很容易与仅仅出于功利的目的而重然诺的观点混为一谈。根据后者，我说话算话是为图你今后的回报，或使别人注意到我的诚实，好从他们那里得到好处。但这两个思想并不一样。霍布斯不认为所有人都是贬义上的自私；有些人是这样，

有些人却不是。所有人在身体上，或者说生理上，都是自我中心的，但这与善良、诚信和公正并不矛盾。人体系统（霍布斯硬说是生理原因）企图尽量扩大心脏的强力跳动（他同样强词夺理地将它描述为人的幸福感），而人的欲望就是这种生理现象的心理表现。人努力争取幸福，这一点不言而喻。说人无法通过诚实、高尚和善良来获得幸福则大错特错。

义务

霍布斯像在他之前的许多思想家一样，在解释尘世间的权威，也就是主权体的统治权的时候，结合了自下而上和自上而下的两种权威观。上帝的权威则完全另成一类；上帝可以统治人，因为他创造了人，不需要人的同意即能使之按照他的意志行动。尘世间的权威则是经被统治者的同意建立的。霍布斯与以前思想家的不同之处在于他特别注意作为个人的被统治者。查士丁尼大帝声称，“人民”赋予了他绝对权力，霍布斯关心的则是臣民服从主权君主的义务，他认为，这一义务的基础就是每个人的同意。

注重要的不是现有君主的血统，而是每一个人的道德义务。自然法的第二条和第三条都具有关键的政治意义。第二条说，要确定自己对一切事物的权利，“自己给别人多少自由，就应满足于别人给自己同样多的自由”。确定权利的手段是与别人订立合同或契约。因此，第三条规定，“人要履行达成的契约”。正义就是履行义务，义务是人在订立合同或契约时为自己规定的。

霍布斯认为，不公正是不折不扣的反逻辑。可以明白他为什么这样想，因为若是说“我保证要做这件事，但不打算做”，就几乎等于说“我会做这件事，也不会做这件事”。但霍布斯没有说到点子上；心里不打算做某件事，嘴上却说“我保证做”，这不是自相矛盾，而是缺德。口是心非和撒谎一样，本质上是欺骗，不是逻辑缺陷。这种行为肯定不利于良好秩序的建立；自西塞罗以来，每位思想家都坚持“必须守信”（*pacta servanda sunt*）的重要性。正如除非大部分人大部分时间都说实话，否则人与人之间就无法沟通一样，除非大部分人大部分时间都认真对待自己担负的义务，否则承诺就只是一句空话。对霍布斯设想的制度来说，更大的问题是，霍布斯想让处于自然状态中的人制定一个“所有人与所有人”的契约来建立政府，也就是创立称为主权的人为制度。但是，许多批评者说，霍布斯既然说契约在自然状态中没有强迫性，那么这个“所有人与所有人”的契约也不能有强迫性。

这个批评不对。霍布斯这两个相关的观点彼此虽不相符合，但也不相矛盾。他认为，在内在法庭上，契约永远有强迫性，也就是说，如果安全无虞，人一定都愿意言而有信。在自然状态中，人如何自保只能靠自己判断，这是没有政府的结果。人也似乎总是能找到理由背信毁诺。然而，一

旦有了政府，服从规则不再不利于自身安全，就哪些理由成立、哪些理由不成立也达成了协议，人便不再能够找借口不履行承诺。但是，霍布斯从未说过，在自然状态中，自然法没有强迫性；他的观点是，在外在法庭上，自然法“并不总是”具有强迫性。这等于暗示，自然法有时确实有强迫性，可能还很经常。自然法的第一条总是具有强迫性的；它仅仅要求人谋求和平，所以无论存在何种困难，人总是能够为之努力。第二条要人在其他人放弃他们的权利的情况下，也放弃自己同样的权利，这也不难做到。愿意在平等的基础上同意创立政府并不难，难的是实际确定自己的权利，以防他人侵犯。

因此，自然法规的强迫性几乎总是作用于意图。它们规定，人有义务促进和平。对自然法规要无条件服从，人不能只凭自己的高兴，或在认为对自己有利的时候才予以遵守。如果太危险，可以不必在外在法庭上遵守自然法规，但是，人没有权利自作主张对它们置之不理。这对于下一步，即避免战争，至关重要。要避免战争，人必须彼此订立合约；霍布斯关于合约或契约的论述是理解书中后来所有论述的关键。霍布斯说，如果自然法被视为上帝的法律，人当然有义务将它作为法律来遵守，但是，服从人定法律的义务另有基础，这个基础就是事先达成的服从立法者的协议。任何人都不必为他没有自愿承担的义务负责，但自愿承担了义务之后再违背义务就是不公不义。此论有两个强有力的后果：一是按照霍布斯的意思，主权君主做的任何事情都不可能不公正；二是人民对政府的义务是自己自由决定承担的。注 值得再次指出，这不是关于政府起源的历史故事，霍布斯说那不过是家庭变成群落，群落又变成王国。《利维坦》讲的是理想状况，不是事实。

主权

使人摆脱了自然状态的契约为所有人共同订立，大家在契约中同意将自己的一切权利转给“这个人或这群人”，并把他或他们的话当作法律。这就建立了主权者。主权者是人造的，正如《利维坦》的卷首插图所示。作为人造的“人”，它代表所有人，它的行动是所有人的行动。霍布斯对这一点不厌其烦地详细阐述。他必须如此，好论证他的一个可以说是不可能讲得通的论点。在他之前的一些捍卫绝对君主制的撰著者同意，在极端情况下，若君主过于不公，沦为暴君，即可将其推翻。霍布斯则说，主权者不可能不公，因为他的行为在根本上是人民自己的行为。这并非说承载主权的人不会做坏事；他可能会犯下恶行，违背自然法和上帝的法律。然而，严格地说，他不可能做不正义之事。霍布斯为加强这一论点，坚持说讨论暴君制应该被列为非法行为。他显然认为，从讨论暴君制的性质到鼓吹弑杀暴君只有一步之遥。霍布斯如此重视主权这个制度是有道理的。虽然事实上几乎所有主权者都是靠征服来获得权威的，但所有主权者也都依靠制度作

为统治基础。霍布斯明白这一点，也承认，在某种意义上，即使绝对君主制也是以民主为基础的，因为任何法律制度要存在，都需要所有人（或绝大多数人）接受它的要求，视其为强制性的义务。

霍布斯对主权建制的详细描述引起了好奇与疑窦。批评者不解，霍布斯为什么一边说没有剑作后盾的契约只是一纸空文，完全没有约束力，一边却又说要依靠没有剑的契约来拥立手中有剑的主权者。拥立主权者的契约一旦达成，就要靠主权者手中的剑来维持；困难在于如何走到那一步。对霍布斯来说特别重要的是，契约规定的义务不能靠剑制定；人在订立契约时自己制定了约束自己的义务。剑指的是主权者的强制性权力，它的作用是消除任何不作为的借口。我受我同意的规定的约束，你也要受你同意的规定的约束。你也许会想，如果没有外力的制约，我还会不会履行我的义务？但我对你也有同样的猜疑。若双方都愿意履行义务，如果知道有剑在那里确保对方不至于背信，就消除了不去做本来就愿意做的事的借口。剑不必出鞘，只要存在就够了。此外，公民的支持是政府得以维持的条件——只要政府不给他们带来太大的危险。这是道德承诺，不是法律义务。这就是所有人与所有人的契约的全部意义所在。

霍布斯特别关心的是，“这个人或这群人”必须是主权者，也就是说，是政治社会中唯一的法律来源。要想服从法律，首先得知道法律是什么；必须有人掌握立法的最终决断权。霍布斯认为，主权分割的理论会贻害无穷；这也是绝对君主制的捍卫者反复申明的观点。既然所有其他人都服从一个人或一群人，我们也会随众服从他们；这个想法可以说通。如果主权者是世上终极权威的来源，它就必须是绝对的，至少不应有谁比它权力更大，它的行动不受法律的限制；这个想法也言之有理。这个思想为另一个主张打开了大门，那个主张为共和理念的支持者所共有，却与霍布斯的理论格格不入。根据共和的传统，国家创始人发挥着特殊的作用。一个国家开局如何对它未来的健康与持久具有决定性的意义，所以国父的作用非同小可。霍布斯不屑去思考这类问题，他要解释国家是什么，以及主权者凭什么掌握绝对权威。国家能否持久，不在于它初创时的情形，而在于在国家事务中举足轻重的人是否明白国家这个共同体是什么，是否知道自己该如何履行支持国家的义务。对某个统治者（无论是查理一世还是克伦威尔）的纵向忠诚必须有对其他公民的横向忠诚作基础。这个思想绝对是近代平等主义的思想。也许在事实上，创立国家取决于一位具有领袖魅力的国父；但在逻辑上，除非有一个有权制定法律并执行法律的权威，否则就不会有国家，只有无政府的混乱。[注]

霍布斯设想了两种主权者，可是他对它们投注的重视与它们在世界上普及的程度恰好成反比。“建制式主权者”（sovereign by institution）是在自然状态中创造的主权权威，而“征服式主权者”（sovereign by

acquisition）则是现存的主权者通过征服获得新的臣民。后者包括小孩子长大后对现政府效忠这种平稳持续的过程，也包括霍布斯注意的情况，即战败方的人民归顺新的统治者以求保命。从自然状态一步跨入政治社会，这对思想的调整适应能力要求更高；霍布斯对这两种情况都做了匠心独具的论述。

征服式主权者给一个考虑要不要归顺的人提出了一个简单的选择："不服从就死。"霍布斯说，在这种情况下，用武力逼迫得到的承诺是有效的。如果劫匪威胁你说"不给钱就杀了你"，于是你保证第二天给他一大笔钱，那么你这个承诺是无效的，因为劫匪做的事为法律所禁止，也因为你有理由害怕再去见他时会被他杀死。主权者可以轻易地饶你不死；他不杀你，就是履行了交易中他那边的诺言，因此你没有借口不履行你这边的诺言。霍布斯坚持说，这个交易是"自愿"达成的。他说，出于惧怕做出的承诺也有约束力，这个说法并非完全没有道理。既然我们认为，顾客在面包店买面包时，不能因为害怕挨饿就不用付钱，那么为什么战败者因为急于逃脱被杀的命运，就可以不必服从战胜者呢？害怕匮乏和害怕死亡都是害怕落得凄惨的结局。其实，霍布斯有些过于取巧。在许多因素的影响下，不同交易的强迫性有大有小，其约束力也相应地有弱有强。全城只有一家面包店，饥荒的威胁又迫在眉睫，而面包店主人说，谁同意做他的奴隶，他才给谁面包吃，这种情况太少见了；通常的情况是，城里有许多家面包店，如果不喜欢这一家的面包或嫌价钱太贵，大不了去另一家买面包。征服式主权者属于第一种情况，不是第二种情况。

这一切最终引出的论点是，主权者不受对臣民任何承诺的约束。霍布斯对于混合型政府不屑一顾，对把国王的加冕誓词视为一种承诺，可以合法地要求国王将其兑现的主张更是嗤之以鼻。霍布斯理论的关键内容是：人民放弃了能够让渡给主权者的一切权利。既然不能放弃在极端情况下保命的权利，所以也就不必放弃。除此之外，所有其他权利都让渡给了主权者。建制式主权者不受契约管束，因为契约是人民彼此之间制定的，不是和主权者制定的。征服式主权者对人民没有任何义务，因为主权者通过饶人民不死，已经履行了交易中他那一边的承诺，不再担负更多的义务。霍布斯的义务观具有非常鲜明的个人主义色彩。人民有义务服从统治者，因为他们自己同意承担这个义务。霍布斯与传统主义者及保守派不同，他不认为人生来就处于从属地位。大部分人默认自己所在社会的政府，但从逻辑上说，除非他们明确积极地服从主权者，否则主权者可以合法地将他们作为"敌人"来对待。应该把主权者的宽容理解为换取人民服从的条件。

霍布斯阐述了主权的性质和主权概念的起源后，开始叙述主权者的权力与责任，以及合法生活的性质。他的叙述有许多地方别出心裁，但主要特点并不特别，而且成了后来几个世纪关于主权的论述的中心内容。主权者的

存在是为了制定国家的具体法律。主权者的决定就是法律。主权者定的法律也许为人称许，也许引人非议，但它们之所以成为法律，不是因为它们制定得多么好，而是因为它们是统治者为管理臣民所制定的规则。这是关于法律“起源”的理论，因为它声称，要想确定被称为法律的某条规定究竟是不是法律，需要看它是否出自合适的权威。霍布斯认为，这要求主权者必须是单一的、不可分的、绝对的。理由非常明显。“什么是法律”这个问题要得到确切的回答，必须有能够做出回答的权威。这样的权威只能有一个，因为若是不止一个，给出的回答就可能相互矛盾。美国的创立提出了其他的可能性。一个是，主权者并非如霍布斯所形容的那样，因为美国的法律制度为数众多，也没有一个最终的争端仲裁者；另一个是，单一的主权者不一定是创立国家的必要条件，因为美国尽管是一个单一的政治制度，但对不同问题的最后决断权掌握在不同的机构手中。

霍布斯坚信，主权分割会造成灾难性后果。可是，他论述了绝对权威对国家存在的至关重要性之后，接着在解释实际该如何治国的时候，提出的很多想法却与立宪主义思想非常接近，许多评论家因此认为，霍布斯即使不是真正的自由派，也是“早期自由派”。这个观点有一处说不通。大部分自由派都认为公民有一些不服从政府的权利，例如《权利法案》中所载的言论自由的权利、自由选择宗教信仰的权利、不受任意逮捕和虐待的权利，等等，霍布斯却坚持认为，被统治者没有这样的权利。人与生俱来的自然权利在自然状态中毫无用处；人为创立保护自己的政府，将那些权利全部放弃了，只剩下在极端情况下保命的权利。

人没有言论自由，没有新教徒声称的“自己判断的权利”，也没有被代表的权利。国王的大臣是谋臣策士，不能分享国王的主权，也无权要求国王必须采纳他们的建言。霍布斯同意，政治机构应以多数人的决定为准，但他对民主的政治制度并不热心。一个机构必须发出同一个声音，多数人来决定是确定同一个声音的唯一方法。然而，在涉及个人权利的时候，霍布斯却是毫不含糊地反自由的。他坚决反对“自由制度”。意大利卢卡城的公民在城墙上大书“自由”二字，但说到免受国家的干涉，谁也不能说卢卡城的公民比君士坦丁堡的奥斯曼帝国的臣民更加自由。注政府治下的自由存在于“法律未做规定的方面”注，宽松的绝对统治下的人民比在严格的共和治下更加自由。

霍布斯的自由观为一种不以权利为基础的自由主义打开了大门。这种自由主义的基础是自由的“消极”观念，根据这种观念，自由意味着不被强迫采取这样或那样的行动。霍布斯学说中原始自由主义的因素是，他坚信，虽然政府有权就任何事情立法，但实践中应当尽量少颁布法律。他的推论不难想象。立宪主义者认为人民有权要求政府做的事情一般都是好事。政府广征民意后提出的立法更加明智；政府如不对生活琐事立法，人民就会更

加开心，因而会更加忠诚；如果宗教信仰由个人自主选择不会造成不满，政府就应该让所有人选择自己的宗教信仰，至少在洛克后来规定的限制内。但和平的需要压倒一切。如果因宗教起了争端，就必须强制实行信仰与教义的一致。开口闭口权利的自由主义者可能也同意，在紧急情况下应废除宗教自由的权利；霍布斯会说，很遗憾，英国清教徒想要的“教会独立”此路不通。

霍布斯建议，为了实际的需要，统治者的行为应尽量向自由宪政秩序的要求靠拢。政府不必立法规定人民应如何谋生；老百姓都想过好日子，无须政府督促。他们需要的是两种形式的帮助：第一，保护他们不受武力威胁和欺诈，使他们不至于因害怕被抢劫或遭欺骗而不愿冒风险；第二，制定周全的商业法。除了武力和欺诈之外，实现繁荣的一大障碍是关于所有权与合同的法律规定模糊不清。霍布斯在1651年就倡导建立英国的土地登记制度；直到1925年，议会终于通过了不动产法令后，土地登记制度才建立起来。有关所有权和合同的法律规定没有强制性，它们并不要求任何人必须拥有任何东西，或必须与别人订立合同。它们在一定条件下动用国家的强制力量为个人提供帮助。如果你和我订立了一项有效的协议，你我都可以要求对方执行协议。如果你我订立无效协议，咱们两个就是笨蛋。事实上，霍布斯对贸易、就业等问题不太关心，总的来说，他对商业生活并不热心。他的兴趣是知识分子的兴趣，不是商人的兴趣。不过，他非常坚定地认为，政府存在的目的首先是维持和平，然后是促进文明的各种艺术，无论是在商业领域还是在知识领域。

霍布斯论述的一些小处表明，他希望尽量避免人民的痛苦，比如，他鼓吹建立（起码的）福利国家。他认为，老人、穷人和失业的人需要帮助，富裕的社会应该帮助他们。这进一步证明，霍布斯说人性自私并不意味着他认为人注定只想自己、只顾自己的利益；如果人天生如此，就不可能建立社会。霍布斯说应该养活穷人、老人和病人，这不算强人所难，人没有自私到毫无恻隐之心的地步。约翰·奥布里[注]讲过一个感人的故事，来说明虽然人只有在自己痛苦的时候才会对别人产生同情，但那毕竟是同情。“我记得，有一次我们正在斯特兰德大街[注]上漫步，一个病弱的老乞丐向他[注]乞讨。他用怜悯和慈悲的眼光看着他，从口袋里掏出六便士给了他。站在附近的一位牧师问他：‘如果不是因为基督的训诫，你还会这么做吗？’”霍布斯的回答一语中的：“我看到那位老人的凄惨状况感到难过，我给他的施舍帮他略纾困苦，也稍慰我心。”[注]霍布斯提倡宗教宽容也是出于同样的理由，就是要避免无谓的痛苦。《利维坦》几乎一半的篇幅用于讨论“基督教国家”这个主题；霍布斯论述了自然状态中的人性，进而讨论了一切形式的政府的原则，接下来就说到了他同时代的人为之激昂慷慨的主题——基督教社会中的政治。

基督教国家

现代评论家认为，长篇大论地讨论“基督教国家”有种不上不下的尴尬；霍布斯的历史遗产也显示了这一点。在当今西方社会中，教会极力撇清自己无意介入世俗政治，所以，现代读者不像霍布斯时代的人那样对这个题目如此热衷。那时常有宗教狂热分子宣称，弑杀暴君的古典理念证明暗杀异端君主有理，也常有人鼓吹要抓住一切机会在尘世间建立上帝的王国。善辩的霍布斯为名誉故，必须反驳许多流行的神学观点，捍卫自己的一些非正统观点。比如，他相信“灵魂睡眠”（mortalism）注，认为人死如灯灭，不会灵魂不朽，永世长存；最后审判日到来时，所有人都将面对审判；有德者可得永生，丧德者灰飞烟灭。这个理念里没有供被诅咒的灵魂栖身的地狱。“灵魂睡眠”说当时流传甚广，尽管不受基督教正统的认可。今天，它只是过去的老古董。造成较大困难的是，对于基督教国家与别的国家有何不同这个问题，霍布斯的回答是，没有任何不同。这个观点其实并没有乍看之下那么惊人，但它产生了一个有趣的后果。

霍布斯说，宗教产生于焦虑。注人总是想寻找影响自己生活的事情的原因；沿着原因之链一直追溯回去，人最终认为，这一系列的原因一定有一个最初无缘由的起因，于是将它称为上帝。我们也看到，霍布斯认为“自然神学”一词等于自相矛盾；人单凭理智无法得知上帝的性质，只能知道存在着上帝，且具有无限的力量。出于这种对人的理智能力的怀疑，霍布斯坚持，宗教作为社会实践比作为理性探索更加重要，因此必须像规范任何其他社会实践一样对宗教进行规范，以求维护和平与人的身心安全。

对和平显而易见的威胁中，有一个自封的先知宣称得到了上帝的新启示。霍布斯认为，一旦上帝不再赋予先知制造奇迹的能力，先知即不再是先知。今天，我们一般认为，如果某人说他梦见上帝对他说了话，意思就是上帝对他说话是他做的梦。霍布斯并不否认耶和华在他的选民眼前现过身；他只是说，这把以色列人置于非常独特的境地，直到他们选择自己的王之前，上帝就是他们在尘世间的王。上帝允许人为自己选择尘世间的王，却仍继续统治着尘世，因为所有信徒都必须遵从他的旨意；但他不是尘世间的君主。谁若企图在英国的土地上建立上帝的王国，都会被投入监狱，而且是罪有应得。

至于教义，正统由主权者来确定。明智的君主不会要求臣民信仰不可信的东西，或强迫臣民信仰与他们的其他信仰相悖的东西。那会使臣民恐慌焦虑，无所适从，等于让他们在攸关得救的大事上掷骰子碰运气；那也不利于政府的目的。无论如何，在信仰的问题上，是可以隐瞒真相的；明智的君主只求达到外部的一致，即心满意足，暗地里给人民一定的宽容。至于基督教传统的圣书《圣经》，其权威来自主权者。对于把《圣经》翻译成

英文的做法，霍布斯的看法比较复杂。《圣经》翻译成英文后，任何识字的人都能全面了解自己对别人和对上帝的责任，但也有人会因而提出对上帝话语的奇怪解释。必须牢记，只有主权者方能决定哪些教义能够合法传授，这是主权者一项至关重要的标志。

所以，在基督教国家中，君主对教义的权威扩张到了对教会的权威。霍布斯的目的是要保证国家高于教会，确保不仅不致发生乡间的野人被捧为先知这种事情，而且世俗权威也不致落入主教的手中。主教们恨不得把霍布斯作为异端烧死而后快，所以霍布斯与他们互相仇视并不令人惊讶。在一个方面霍布斯的观点不太确定，那就是基督徒有义务服从异教徒君主这个古老的问题。霍布斯坚持，臣民没有权利以宗教为理由来质疑主权者的合法性。显而易见，基督徒在一般情况下必须服从异教徒君主，只要君主不迫使他们否认基督。在《论公民》（*De cive*）里，霍布斯主张，到了被迫否认基督的时候，虔诚的基督徒必须拒绝统治者的要求，以身殉教，“去见基督”。但他在《利维坦》中改变了主意，说信徒可以否认基督以求活命。上帝谕示人类保全生命，不会将否认基督视为不可饶恕的大罪。一个人嘴上说的和心里想的是两码事，上帝关心的是人心里想的。霍布斯关心的问题在《利维坦》篇幅极长的第四十二章（“教会的权力”）中表示得非常明确。他坚称，除世俗权力之外，没有一个独立于它、与它分离、基础不同的“精神权力”。没有两把剑，只有一把。剑与权杖都掌握在主权者手中。

结论

我们看到，霍布斯一贯鼓吹国家应拥有无限的权威，但要谨慎用权。因为在17世纪，宗教是争议的一大根源，所以他特别激烈地捍卫国家对教会的权威，但又希望国家在行使权威时手下留情。在与布拉姆霍尔主教争论自由意志和不得已的问题时，霍布斯坚称宗教所关涉的是法律，不是真理；这也是他在《利维坦》中的一贯论点。哲学猜想是一回事，宗教传播教义与规范道德的职能是另一回事。很难说他这个观点在多大程度上属于宗教怀疑主义。16世纪和17世纪的宗教意见五花八门；霍布斯对《圣经》的那些牵强的解释都不是他专有的意见，“灵魂睡眠”说作为对死后生活的解释尤其流行。我们也许觉得，死去的人到了最后审判日再次复活，为很久以前他们在前生犯下的罪孽接受审判，这听起来有些奇怪，可这也许比没有了身体的灵魂依然存在的说法更加可信一些。我们也许会纳闷，在霍布斯的唯物主义理论中，到底有没有上帝的位置？批评他的人说没有，说他是无神论者，但霍布斯似乎不觉得这有什么大不了的。

下面就谈到了最后一个谜。霍布斯认为，他的论述只说明绝对君主制“可能”是最好的政府形式；但他确信，自己不容置疑地证明了政府必须掌握

绝对权威、宪法不是主权者、权威分散会造成灾难。后人对他的批评毫不客气。洛克问，人连被臭鼬追咬都害怕，怎么会在自己可能成为狮子口中食的时候却认为比较安全呢？霍布斯认为，理智的君主会认识到，他的利益与臣民的利益一致。如果老百姓安居乐业，就会自觉自愿地服从并支持君主的统治。霍布斯坚持说，人民有义务支持保障他们安全的政府，这意味着可能形成“良性”（而不是恶性）循环，即成功的政府激起民众的忠诚，民众的忠诚又使得政府更加成功……如此往复。理智的君主读了《利维坦》后会明白，政府应温和施政，保障民生，不侵犯隐私，鼓励主动精神和想象力，提倡艺术和科学；这样的政府治下的人民一定是忠诚、聪敏、进取的人民。

如果主权者不够聪明能干，就比较难办了，无论主权者是朝令夕改、骄傲自大、被野心冲昏头脑的个人，还是钩心斗角、尔虞我诈的公民大会。遇到这样的情况该怎么办呢？霍布斯对此没有给出答案。他只顾担忧臣民会找一切借口规避责任，给民众自助留出的空间小得可怜。他同意，如果人直接受到威胁，可以为自保而抵抗主权者；因为自我保护是人的本能，所以人无论做了什么事，都绝不能不加抵抗地任由主权者宰割。霍布斯认为，这意味着，除了刑法的惩罚之外，主权者不应因臣民试图躲避惩罚或逃离执法人员而对其另行责罚。但是，霍布斯的难题是，他坚持说，人只有在需要保命的情况下才能抵抗主权者，但此论与他关于人性的论述互相矛盾，把抵抗的门槛设得太高。如果人终日惶惶，总害怕自己陷入危险，那么他看到主权者对待其他人的方式，就一定会以为自己也会得到同样的对待。如果大家看到主权者似乎铁了心要沿着昏聩暴虐的路走下去，就自然会想，也许应该团结起来，以免被一个个绞死，应该在还做得到的时候结成同盟，一起抵抗疯狂悖理的主权者。实质上，路德既谈及了这个问题，也回避了对它做出回答；他承认，暴虐的统治者会发现，臣民将无视圣保罗关于服从权威的训诫，起来将其推翻，无论这种行为是对是错。霍布斯式主权者治下的臣民必然会问，主权者是否会从保护他们转为攻击他们？如果后者成真，主权者和他们就都退回到了自然状态，他们就可以充分利用战争的手段来保护自己。霍布斯只有一个办法，那就是敦促主权者切记，自己的荣耀靠的是臣民的繁荣与幸福。

尽管如此，只有良知与上帝的权威高于主权者。与主权者相比，人民的资源少得可怜。所以，不难理解，当主权者暴虐不道的时候，老百姓只要能够辩明自己造反有理，不会在乎把主权者说成不正义（unjust），严格来说是用词错误——正确的词是“不公正”（iniquitous）；也容易明白，如果老百姓只能在权力制衡的政权和霍布斯式的主权者之间决定两害孰轻，他们会宁肯冒权力分立的政府在混乱中倒台的风险。霍布斯对这些都没有给出结论性的回应。要求他对这类问题下定论是不公平的。他的成就在于对政治的困境做出了空前绝后的深刻而出色的刻画。关于赋予政府的权威的

多与少、对臣民约束的松与紧的利弊，他的论述可谓前无古人，后无来者。他的读者和今天的我们必须自己思考并决定应达成何种平衡，这是政治生活的事实，不是霍布斯的失败。

---

1. 霍布斯曾任培根的秘书。——译者注
2. 据说此言出自路德。——译者注
3. Robert Boyle，1627—1691，17世纪英国物理学家、化学家和自然哲学家。——译者注
4. John Wallis，1616—1703，英国数学家。——译者注
5. 它们各自是德文、法文和意大利文中“蓝色”的意思。——译者注
6. 他们是柏拉图的《高尔吉亚篇》和《理想国》中的人物。——译者注
7. John Aubrey，17世纪英国文物研究家兼作家。——译者注
8. The Strand，伦敦的一条街，以旅馆和戏院著称。——译者注
9. 指霍布斯。——译者注
10. 宗教改革时期一种激进的基督教教义和学说。——译者注
11. Hobbes, “The Verse Life, ” in *Human Nature and De Corpore Politico*, p. 224.
12. *Aubrey’s Brief Lives*, p. 148.
13. Ibid., p. 149.
14. Clarendon, *A Brief View and Survey*; Nicholas Tyacke, “Tory Oxford, ” in *History of the University of Oxford*, p. 897.
15. *Aubrey’s Brief Lives*, p. 150.
16. Hobbes, “A Review and Conclusion, ” *Leviathan*, p. 707-8.
17. Hobbes, *Leviathan*, p. 344.
18. Shapin and Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*, recounts the argument with Boyle.
19. Hobbes, *Leviathan*, p. 117.
20. Hobbes, *Behemoth*, p. 3.
21. Hobbes, *Leviathan*, p. 718.

22. Ibid., p. 252.

23. Ibid., p. 82.

24. Ibid., p. 83.

25. Ibid., pp. 147-49.

26. Ibid., pp. 147-48.

27. Shapin and Schaeffer, *Leviathan and the Air-Pump*.

28. Hobbes, “Review and Conclusion, ” p. 727.

29. Ibid.

30. Ibid.

31. Hobbes, *Leviathan*, pp. 80-82.

32. Ibid., p. 107.

33. Ibid., p. 171.

34. Ibid., pp. 111-12.

35. Ibid., p. 120.

36. Ibid., pp. 129-30.

37. Ibid.

38. Ibid., p. 185.

39. Ibid., pp. 168-70.

40. Ibid., p. 183.

41. Ibid., p. 217.

42. E mphasized in “Review and Conclusion, ” pp. 718-21.

43. Hobbes, *Leviathan*, pp. 251-52.

44. Ibid., pp. 228ff.

45. Ibid., p. 266.

46. Ibid., p. 271.

47. *Aubrey’s Brief Lives*, p. 157.

48. Hobbes, *Leviathan*, p. 169.

第十三章
约翰·洛克与革命



光荣革命

按照17世纪的标准，约翰·洛克可谓长寿；按照任何标准，他的一生都算得上跌宕起伏。他生于1632年，父亲是清教徒，是律师。洛克的父亲不仅是恺悌君子，而且家境富裕，内战期间曾在议会派一边打过仗。打仗时他所属骑兵团的团长后来当上了地方的议员，与他私交甚密，他因此得以送儿子上威斯敏斯特公学，从那儿又上了牛津大学的基督教堂学院。克伦威尔步步高升的时候，洛克正在读大学本科，后来又上了研究生。王政复辟时期，一些热情支持护国公政体的研究生遭到清洗，洛克幸免被校方开除，虽然他对国王和英国教会的忠诚受到了怀疑。事实上，洛克早期关于宗教和政治权威的观点绝对是支持专制的，应该完全可以为当权者所接受。后来，洛克出游欧洲大陆，目睹了宗教宽容产生的良好结果，这才改变了想法，认为宗教自由对英国有益无害。

在学院中做研究生需要担任圣职，或在法律或在医学方面深造。洛克选择了医学。这个决定产生了重要的后果。在思想知识层面上，这使他学会了注意观察，将过去的经验应用于新的情况，这是托马斯·霍布斯所缺乏的。洛克的哲学名著《人类悟性论》（*Essay concerning Human Understanding*）始终贯穿这种事物观。它是一种“非理性主义”的观点，认为人的理解力受经验的限制；脱离经验，只凭先验原则去了解世界是不可能的。人的理智被描述为“上帝之烛”，人借此工具了解世事，以求在生活中做到理智正直，正确对待自己对上帝和其他人的责任。

洛克因修习医学而得识沙夫茨伯里伯爵，就是那位竭尽全力胁迫查理二世退位的激进贵族。沙夫茨伯里伯爵患了肝部脓肿，疼痛难忍，而且可能致命；有人向他推荐了洛克，说洛克能治好他的病。洛克给沙夫茨伯里做了手术，手术十分危险，病人很可能死在手术台上，或死于术后感染；然而，那次手术惊人地成功。后来，洛克在沙夫茨伯里的肝脏上插了一根银质导管，以防脓肿复发。虽然插管没有必要，万一复发也不会起任何作用，但它成了沙夫茨伯里出名的“水龙头”，德莱顿(注)在支持保王派的诗作《押沙龙与阿齐托菲尔》（*Absalom and Achitophel*）中对它大加嘲笑。

尽人皆知，洛克是受了沙夫茨伯里的影响，思想才转向开明的。洛克起初

认为，政治权力的性质是绝对的，在基督教信仰的根本问题以外的“次要问题”上，统治者有权处理任何宗教事务。这就是“教随国定”（*cuius regio*，*eius religio*），这也是霍布斯的观点。沙夫茨伯里坚信应该宽容，应该承认宗教自由的权利；他拒绝把宽容视为国王的垂慈。这个观点与霍布斯的理念截然相反。查理二世虽然秘密接受了天主教，但并不虔诚；他愿意宽容不顺从英国国教的新教徒，只要天主教徒也能得到宽容。但是他坚持说，对臣民的宽容是他赐予他们的恩惠。新教徒拒绝这样的宽容。他们认为，对天主教徒绝不能宽容，而新教徒必须得到宽容，这是他们的权利，不是国王的恩惠。由于新教徒的顽固立场，不准他们参加议会或在牛津大学和剑桥大学获得学位等种种法律禁令又持续了一个半世纪才被取消。

洛克成了沙夫茨伯里的机要秘书。沙夫茨伯里任大法官的短暂时期内，洛克也跟随他进入政府服务，担任贸易委员会秘书。后来，洛克又追随沙夫茨伯里成为反对党的一员；17世纪70年代和80年代期间，查理二世与反对派的斗争日渐激烈，沙夫茨伯里靠洛克为他出谋献计，制定政治策略。反查理二世阵营的主要目标是防止他与法王路易十四及信奉天主教的法国结为同盟。他们猜中查理二世正在阴谋把英国拱手送给外国。1672年在极为秘密的情况下订立的《多佛尔条约》规定，一俟时机成熟，查理就会将英国带回天主教的怀抱，路易的大军将开入英国，重立天主教。沙夫茨伯里和他的盟友们下定决心，绝不能让查理的弟弟兼继承人、口头上和实际上都是不折不扣的天主教徒的约克公爵，继承查理的王位。他们于1679年提出“排斥法案”（exclusion bill），一场全面危机随之爆发。查理二世在位的最后五年，从未召开过一次议会会议。洛克在牛津受到皇家间谍的监视。他常会对别人的动机疑神疑鬼，但他担心自己的安全是完全有理由的。查理也许心怀顾忌，不敢对沙夫茨伯里下手，但他完全有可能对沙夫茨伯里的顾问进行司法谋杀，以杀鸡儆猴。牛津这个城市由保王派把持，国王若想除去某个人，可以出钱买通陪审团判处他犯了叛国罪；一位名叫斯蒂芬·科莱奇的反政府人士就非常不幸，他本来已经被伦敦的陪审团宣布无罪，带到牛津再次受审时却被定罪，判了绞刑。

洛克出于谨慎，销毁了可能陷他入罪的文件，也不做任何万一传到查理二世的间谍耳中会给他带来杀身之祸的事情。我们不清楚那些年间他写了什么文章。一说他的两篇《政府论》（*Two Treatises of Civil Government*）是他在“排斥危机”期间为沙夫茨伯里出谋划策而撰写的长篇备忘录，所以它们被称为“排斥论文”。如果真的如此，那洛克是白费了功夫；上议院拒绝了排斥法案，对沙夫茨伯里的支持瓦解冰消，查理二世得寸进尺，变本加厉地打击反对派。1682年11月，沙夫茨伯里逃到荷兰，次年2月在那里与世长辞。1683年后期，称为“黑麦屋阴谋”（Rye House Plot）的暗杀查理二世的计划被揭穿，有参与嫌疑的人都遭到处决，其中最重要的人物是

与洛克常有书信往来的阿尔杰农·西德尼。洛克悄悄地逃到荷兰，在那里一直待到詹姆斯二世被推翻。无人知晓他是否参与了1685年詹姆斯二世继位后爆发的“蒙茅斯叛乱”（Monmouth Rebellion）；潜伏在荷兰的皇家间谍肯定怀疑有他，若有机会早就将他绑架杀害了。[注]

詹姆斯二世的统治只维持了三年，其间他努力为法国入侵英国创造条件；他把新教徒军官清除出军队，企图把天主教徒安插在全国各地的要职上。他这种行为激起了日益强烈的反抗，使英国迅速滑向内战。1688年12月，面对奥兰治的威廉[注]带领的侵略大军，英国军队踌躇不决，各地反天主教的暴乱又此起彼伏。詹姆斯自知末日已到，企图逃往法国，逃跑的途中，他将他权威的象征——王国国玺——掉进（或扔进）了泰晤士河。很难说他这样做是故意捣乱，还是表示现在谁都没有了合法性。詹姆斯二世在出逃途中被抓获后，开始与威廉和玛丽[注]三心二意地展开谈判，他们催促他离开伦敦，住到泰晤士河入海口附近去。最后，他悄悄地去了法国，没有受到留难。

洛克终于可以重返祖国了。他回国后安静低调，但仍有作为，直至1704年逝世。政府看重他作为经济学家的才能，再次任命他为贸易委员会的秘书；但他之所以出名，是因为他是伟大的哲学家，因为他致力于传播讲解牛顿的学说，也因为他坚决捍卫宗教宽容的思想，尽管对这个思想历届英国政府无一接受，直到1872年《检验法》（Test Act）被废除，才取消了对天主教徒和新教徒的最后一道法律限制。1787年制定美国宪法时，起草者采用了洛克的理论作为法律和政治制度的指导原则，特别是在处理政教关系方面。但洛克在世时，北美殖民地完全不接受他的宽容观点。查理二世一定非常欣赏新英格兰的清教徒，他们杀死的不顺从英国国教的新教徒比他杀的多得多。洛克也没有在英国大张旗鼓地宣传宗教宽容，聪明的读者只要读他的著作就够了。

过去两个世纪的大部分时间中，洛克一直被视为英国自由主义者引以为傲的美德的化身。据说他小心谨慎，人情练达，实事求是，既不对自由过分激情澎湃，那可能会导致动乱和内战，也不对权威过分百依百顺，那可能会使独裁和暴君统治肆无忌惮到不可收拾。最近，有关洛克的描述变得有趣起来，有了更多模糊的空间。新的说法是，洛克支持资本主义革命，暗地里是霍布斯的门徒，阴谋反对查理二世，认为要铲除这个暴君，唯有暗杀一途，所以，他在查理二世执政的最后日子里和詹姆斯二世短暂在位期间决定逃到荷兰避难，有充分的理由。

政治著作

洛克的政治思想很难重构，因为他的许多作品与他明确论及政治的著作无法调和，后者中最重要的是两篇《政府论》，他向蓄奴的北美卡罗来纳殖民地提出的立宪建议也意义重大。两篇《政府论》其实不属于同一类著作。上篇洋洋洒洒，把《先祖论》（*Patriarcha*）作者罗伯特·菲尔默爵士的政治观点一条条批得体无完肤。菲尔默其人今天不见经传，即使在洛克的时代，也算是异类。他是位乡绅，写了《先祖论》后于1647年辞世；书写成后一直束之高阁，没有发表，直到“排斥危机”期间，查理二世的支持者把它从故纸堆里拣出来，作为宣传武器于1680年出版。《先祖论》鼓吹说，君主的权威就是父亲的权威，是从全人类的父亲亚当那里传下来的。在不受实在法限制的情况下（而实在法本身就是君主的意志），它是绝对、专断的权威，而且可以世袭。对于如此鄙陋之论，洛克竟花了几百页的篇幅予以批判，似乎有些小题大做，但阿尔杰农·西德尼同时出版的《论政府》（*Discourses concerning Government*）也详细批驳了《先祖论》，西德尼还因为《论政府》触及了当时的政治而送了命。

《政府论·下篇》与《政府论·上篇》大不一样；《政府论·下篇》自有它的难懂之处，但它行文清楚、连贯，它描述的人类状况在许多人看来是理所当然，它以此为前提就合法政府的性质达成的结论几乎所有人都认为是理所当然。《政府论·下篇》说理清楚，娓娓道来，似乎不需要评注，于是评论家每每搜索枯肠，构想惊人之语，不甘心只说《政府论·下篇》的意思明了易懂，无须评论。可是，评论家非要说洛克支持自由资本主义，或支持独裁，或支持任何其他制度，却偏偏不说他支持《政府论·下篇》所捍卫的温和宪政政府，实在令人费解。

《政府论·下篇》的内容大胆前卫，这使人更加难以理解评论家对洛克的定位。设想一下17世纪晚期保守的保王党人的思维格局，便可知在他们眼中，《政府论·下篇》是多么惊世骇俗，多么危险难容。尽管它没有煽动民众伸出手去打上帝选定的君主，但它明确地告诉他们，在极端情况下也许不得不这样做。任何相信君权神授的人一定都会觉得，洛克对合法政府的目的与限制的论述是冒天下之大不韪。反对查理二世的人没有忘记，查理二世的父亲就是被斩首的，他们认为只有通过弑杀暴君，才能除掉阴谋背叛自己国家的君主；在这样的气候中，洛克的文章无异于火上浇油。下面我将对《政府论·下篇》做一个简短的评论，也会顺便谈及《政府论·上篇》，最后，我会介绍洛克关于宽容的观点，先谈他最初的反宽容思想，然后再讨论他1685年流亡荷兰期间撰写完毕回到英国后发表的那篇影响巨大的《论宗教宽容——致友人的一封信》（*A Letter concerning Toleration*）。

洛克遮遮掩掩地不愿承认自己是两篇《政府论》的作者，直到詹姆斯二世退位多年后的1703年，也就是洛克去世前一年，他在给人的信中还赞扬

《政府论·下篇》中对财产的论述，好像他不知道那是谁的大作。不过，他却很乐意别人知道《人类悟性论》（*Essay concerning Human Understanding*）是他写的。洛克也许觉得，经过了光荣革命，威廉三世登基后，他的新雇主不一定完全欣赏他的著作。洛克是在1690年发表了《政府论·下篇》的，他说，发表此作的原因（评论家注意到，他没有解释撰写此作的原因）是为了促使民众接受为英国提供了保护的威廉三世作为国王。这似乎无可指摘。大多数英国人都不接受新国王的合法性，但洛克坚持说，他是基督教世界最合法的统治者。让民众接受新国王非常困难。许多人尽管不喜欢查理二世，但仍相信合法的王室血脉是斯图亚特家族，不是奥兰治家族。为此原因，威廉三世只能和他的王后，詹姆斯二世的女儿玛丽，共享王位；也是为此原因，玛丽的妹妹安妮在继承人名次中排在当时没有子嗣的威廉三世以后可能会有的孩子之前。洛克撰文为威廉的王位辩护，这肯定是当局可以接受的。

然而，洛克坚持民众同意的重要性，这暗示，是英国人民，或至少是他们的议会，选择了威廉三世。这就不太招当局喜欢了；它开启了那个永远的问题，即把主权权力赋予君主的人民是否也能够把主权权力收回。1689年的临时议会（Convention Parliament）决定有条件同意拥立威廉为国王，这说明国王是议会选择、推举或任命的；但议会到底有没有这样的权力并不清楚，而且议会拒绝成为立宪会议，不肯把握制宪权，因为40年前建立共和国的实验失败后，制宪权已经是名声扫地。议会只是临时性的，因为它开会未经在位的君主召集——为了避免内战，对詹姆斯二世网开一面，让他逃去了法国。无论如何，英国议会都对制宪不感兴趣，不像一个世纪后的美国人有那么大的制宪热情。詹姆斯二世受到谴责，因为他损害了英国人民的"古老自由"，人民要威廉二世做的不是重塑英国的政治制度，而是恢复旧制。

议会也不认为自己有权把王位随便赋予任何人；奥兰治的威廉是詹姆斯二世的外甥，玛丽则是詹姆斯二世两个信奉新教的女儿之一。比较保守的议员认为，他们仅有权任命威廉为摄政，但威廉不肯接受摄政的头衔；别的议员觉得可以让玛丽做女王，威廉做摄政亲王，这个办法是否可行我们仅能猜测。威廉应邀在托贝登陆，但他是带着军队来的，意思似乎是，如果议会不给他王位，他就会动手抢。他的军队不仅是壮声威摆样子的，在从托贝到伦敦的途中曾数次与保王党的部队发生小型冲突。另一方面，威廉并不想大动干戈；当议会领导人举棋不定的时候，威廉威胁要回荷兰去，让议会自己去收拾烂摊子。最终结果在很大程度上应归功于詹姆斯二世的两个女儿，安妮和玛丽公主的明白事理。洛克的立场比议会的更加激进；一个世纪后，他的立场在美国革命领导人以及为埃德蒙·伯克所深恶痛绝的激进异见者的思想中得到了反映。如果统治者是英国人民自己选择的，那么如若人民判定统治者无能或邪恶，就可以像一个世纪之后的理查德·普赖

斯所说的，“因行为不端而将其撤职”，另选别人。注 伯克说，正确的意见最终占了上风，英国人不得已发动了一场防卫性的革命，恢复了旧制；英国需要君主，詹姆斯二世事实上退位后，他（信奉新教）的继承人正好能接手，实乃英国之幸。注

《政府论·下篇》

《政府论·下篇》闻名遐迩，确是实至名归。洛克的前提是，人生来自由平等，既不拥有对他人的权威，也无义务对他人效忠。如今，我们对这个说法习以为常，却很少注意到，它作为关于人如何来到世上的描述，实在大谬不然。人出生时弱小无助，完全依赖他人。大部分人认为，自己的政治特征和归属出生时就已决定，同样与生俱来的还有对父母和其他亲戚的一系列义务。这给了菲尔默的《先祖论》相当大的可信性。如果我们自问，我们最先接受谁做主导我们生活和命运的权威？回答是父母。如果再问，我们是怎么成为英国臣民或美国公民的？通常的回答是，因为我们出生在那里。公民归化以人为的手段给予人本应靠出生得到的身份，但许多国家极不情愿采用这种方法，2500年前的雅典是这样，今天的德国仍是这样。所以，必须探究洛克提出这一论点试图达到何种目的。

洛克并不想否认生活中的普通事实，他只是想让读者从一个新的角度来看待那些事实。说人生而自由平等，实际上是说，政治安排是人类为了自己的目的构建的人为产物，它们带来的权利与义务必须与那些目的相契合。因为洛克是虔诚的（尽管可能是非正统的）基督徒，所以他认为，在有些关系中，人没有选择，没有权利与责任的对等；上帝对造物的关系与统治者对臣民或父亲对儿女的关系完全不同。上帝，只有上帝，拥有对他创造的万物的绝对任意权力。如上帝对约伯指出的，是上帝创造了世界，世界就渗透了他赋予它的品质。人作为上帝造物的一部分，处于上帝的绝对权威之下，“受上帝之命来到今世，为上帝效劳”注。想象一下洛克心中上帝应有的权威与君主权威之间的对比，或可稍窥洛克是多么痛恨查理二世以及当时其他号称拥有绝对权威的君主的大言不惭。声称一个尘世的政府拥有绝对权威是对上帝的亵渎，无论这个政府是君主制还是别的什么制度。很容易以为，既然宣称君权神授的是君主和为君主摇旗呐喊的人，那么反对的一方必然具有坚定的世俗思想，他们的宗教观点可以忽略不计；其实，对政治采取激烈的世俗主义和反专制主义的立场也许有宗教上的原因。洛克就是例子。

因此，说人生而自由平等就等于说，虽然许多道德上重要的关系并不依靠同意或习惯，但政治关系是要靠同意的。这就是洛克关于政府需得到人民同意的理念的基础。既然洛克说的是重视道德的理性之人都会同意的政治

安排，所以他首先从合法建立的政治社会的目的与性质入手。“那么，我认为，政治权力乃制定法律的权力，法律可规定各种刑罚，自死刑起到较轻的刑罚，用以管理并维护财产，使用社会的力量来执行法律，保家卫国，这一切均以公益为目的。”注他说。政治权力之所以存在，是为了保障人的“财产”，他所谓的财产是指人的“生命、自由及产业”。今天，“财产”一词的含义比“生命、自由及产业”狭隘得多，但洛克通常既使用该词近代的狭义含义，也使用它过去更广泛的含义，即包括受政府保护的一切“外在物品”。政府存在的目的是保护并维持人民的权利；有权利的人拥有需要政府保护的东西，在此意义上，他有“财产”可保护。没有权利的人一无所有，是奴隶，不是政治社会的成员；这个思想源远流长，至少可以追溯到西塞罗。洛克仔细解释说，所以，绝对的任意权威并非如霍布斯和菲尔默所说，是政治权威的实质，它与政治权威根本是两码事。如亚里士多德反驳柏拉图时所做的那样，洛克仔细地将父母对孩子、主人对奴隶、合法政府对治下人民的权威做了区分。

洛克说政府的任务是保全公民的财产，还有另一个考虑。在《论宗教宽容——致友人的一封信》（以下简称《论宽容》）里，他对政府的目的做了类似的阐述，但他把政府关心的问题总结为公民利益（*bona civilia*），也就是需要外部保护的事物。注从否定的意义上看，《论宽容》意在否认政府与精神事务的关系，完全可以说《政府论·下篇》也有同样的目的。“财产”代表人的“外在”利益，如免遭攻击，谋生有路，行动自由，等等，这些与维持灵魂不朽的关注截然不同。后者比前者更重要，洛克之所以想保护人的内心生活与精神归属不受国家的强制性干涉，正是因为它们是生活中最重要的部分。从肯定的意义上看，只有在外在自由得到保障的情况下，人才能自由地追求精神生活。举例来说，如果教众建起了一座教堂，外在保护就包括保护他们对教堂的财产权，但这种保护与教众信奉的教义没有任何关系，仅仅是对财产权的保护。洛克认为，人需要国家保护自己与同教教徒自由结社的权利，以便以自己认为最好的方式聚在一起敬神拜神，仅此而已；至于那些效忠于对英国心怀不轨的外国君主，因而不在宽容之列的天主教徒，他们连这点儿保护也不该有。

如果政府存在的目的是保护“财产”，统治者的权威受此目的的限制，就可以论述权力有限的立宪政府了。既然洛克的对手认为君权无限，洛克就需要表明君权有限，并说明都有哪些限制。他设定君权限制的办法是以自然法来框定政治权威。他说，人初来世上，已经有了法律，这就是自然法。他没有详细解说自然法的具体内容，但他简单叙述了人是如何理解自然法规则的。理智告诉我们，我们由至高无上的造物主创造，来到世上为他效劳，在这一前提以及我们对自己本性的了解的基础上，可以推想我们都有哪些自然权利与责任。多年前，洛克在牛津大学基督教会学院曾撰写过关于自然法的讲义。那些讲义以及洛克的其他一些作品与他的两篇《政府

论》似乎互相抵触，因为它们在讨论自然法的存在和人如何能了解自然法的要求的时候，表现出了极大的焦虑，远甚《政府论·下篇》中的轻描淡写。讲义说，人类对自然法的要求没有一致的理解，而且人的意见反正不能作为对于美德的性质的证明。洛克不否认有某种普遍的法律约束着所有人，但他不承认可以从人的意见中推断出这样的法律。“各处均可看到，不仅是少数个人，而且是整个民族都没有法律观念，没有正直的道德……于是，在这些民族心中，偷窃成了合法的、值得称道的事，没有良知的枷锁来约束贪婪的强盗，所以他们肆无忌惮地施暴伤人。别的人则纵情声色而恬不知耻。神庙或神坛要么付之阙如，要么溅满鲜血。”注

这是对“万民法”（jus gentium）的存在的否认，因为此说不承认有些规则在实际生活中为所有人所接受；这也是对万民法与“自然法”（jus naturae）或“神授法”（*lex divina*）之间联系的质疑。洛克清楚地知道，一个社会的任何美德放到别的社会都可能被视为恶德，反之亦然，这几乎是放之四海而皆准的规律。他后来可能改变了他关于自然法的可知性的意见，也可能觉得，政治应该对明显存在巨大歧见的问题敬而远之。也许他把文明民族和未开化民族的道德观念严格地区分开来，认为英国人有文明人的思想理念。也许他怀有自由主义的思想，认为信念不同的人可以就许多道德、宗教和形而上学的问题在政治上进行合作。在生活的私密领域，尤其是性的方面，道德观的差异最大，而诚实、守信、关爱儿童等等，则是普世原则。如西塞罗所说，诚实不欺，不咄咄逼人，给每个人他应得的（*honeste vivere*，*neminem laedere*，*suum cuique tribuere*），这些是社会和政治生活的基础。洛克的著作无处不反映出他自己的宗教思想，一个突出的例子是，他不像霍布斯那样，将可借助纯理性推断出来的有利于人的安全的“定理”，与严格来说需要立法者颁布的法律区分开来。洛克从一开始即将上帝奉为造物主和立法者。

自然法

洛克说，人靠理性明白有自然法存在，也知道自然法是什么；这一论点运用了一个重要的神学手段，是霍布斯的论述中所没有的。洛克认为，任何有理性的人都明白，我们都是一位全能仁慈的造物主的产物，被派到这个世界上来为他效劳，我们在世上逗留时间的长短自己无法掌握，只有他能决定。洛克同意霍布斯的意见，认为法律之所以成为法律，是因为它是来自上面的命令；若认为自然法是严格意义上的法律，就必须相信上帝是立法者。不需要信奉哪个特别的宗教或哪个具有特质的神祇，也不需要某种特别的启示。自然神学是自然法的基础。可是，洛克没有回答人如何明白上帝的目的这个历来的难题。17世纪的人口死亡率极高，宗教战争残酷无情，有鉴于此，凭什么认为上帝想要人兴旺发达？对这个问题他也没有回答。如果说上帝创造了我们，赋予我们活命的愿望，使我们需要食水，需

要住房，需要别人的陪伴，渴望生养后代，却又不准我们按照被赋予的本能行事，那简直是荒谬透顶。上帝造人显然是要人发挥天赋本能，满足合法的欲望，兴旺发达。人生一世，要确保自己的长期利益；因为上帝造人一视同仁，所以他一定想要我们在不过分损害自身利益的情况下努力促进所有人的利益。此论的依据是目的论对人性的解释，更接近亚里士多德的理论，而非霍布斯的理论。

人们可能会想，如果有人对世界性质的看法与洛克心目中天经地义的观点不同，又当如何？对洛克来说，道德规范意味着有一位立法者立下规矩来约束治下人民的行为；这就暗示说，不相信上帝的人不会认为自己有道德上的义务遵守任何特定的行为方式。他也许会因迫不得已而循规蹈矩，但根据洛克的观点，他不会认为自己有守规矩的义务。这为宽容设定了限制；不能相信无神论者会遵守道德的要求，因此，他们无权得到给予所有信神者的宽容。(注)洛克没有谈及许多世俗道德规范都面临的难题；在很多道德伦理体系中，道德规范都被视为一套用以促进共善或普遍福祉的规则。包括功利主义在内的一些伦理体系都以这样的前提作为出发点：人天生要促进自身的福祉。这暗示道德的要求与自我利益的驱策之间永远存在着紧张。洛克的世界中却没有这种紧张关系；人是全能而仁慈的造物主的产物，按他的要求追求自己的福祉。他把人创造成合群、道德、理性的生物，人的长期福祉包括按照上帝的规则尽自己的责任。如果自己的安全与他人的安全发生严重冲突，使自己受到巨大威胁，那么每个人都有权保证自己的安全；但是，任何为了一己私利去剥削他人的人都是邪恶而又自私的。色拉叙马霍斯之流对所有其他人构成了威胁，必须予以镇压。

持怀疑态度的人经常批评说，以宗教感情为基础的道德理论用贿赂来换取好行为，因为它声称人在此生做出的牺牲将得到上帝的酬赏，会在来生获得永生和无尽的幸福。此言并非持平之论。洛克的确认为，人不应只顾今生今世。然而，他并未把人的存在分为来生与今生两部分，说人在来生会享受永恒幸福，在尘世的今生则要做出牺牲，以图来生得到补偿。洛克关于道德与自我利益相结合的观点是亚里士多德式的，不是奥古斯丁式的。他认为，人是社会动物，天生喜欢与他人建立开放友好的关系；一般来说，当所有人的福祉彼此相连，你中有我、我中有你的时候，大家就都兴旺发达。不过，洛克与亚里士多德又迥然不同。洛克在道德上是个人主义者，他强烈认为每个人都应走自己的路，不认为所有人的意见就一定是道德真理。另外重要的一点是，洛克对劳动比亚里士多德重视得多。在亚里士多德看来，君子的标志是知道如何消遣闲暇，劳动是奴隶和低等阶级的事情。洛克却赞美劳动。上帝赋予了人类技能与才能，也创造了资源丰富的世界，供人类怀着对上帝的感恩，利用这些技能与才能去开发，以改善生存条件。找到并从事某个行业的人达到了上帝的要求，也达到了道德的要求，所以是幸福的人。

对自然法的这种叙述引起了这样一个问题：随着“上帝已死”，这种叙述还有多少可信性？对这个问题无人能答。许多撰著者担心，现代自由民主国家以洛克的宗教道德作依靠，这个依靠一旦销蚀，自由民主的基础也将岌岌可危。注乐观者认为，尽管洛克的前提没有说服力，但是他的结论可以服人，那就够了。如果人生活在没有暴力、遵纪守法、劳动光荣、劳有所酬的社会中感到最幸福，自由民主政体就会蓬勃发展。20世纪后半叶，越来越多的国家开始相信普遍人权，这些人权与洛克的自然法制度中的权利非常接近；有些人权受美国宪法和《欧洲人权公约》这类人权立法的保护，成了实在法的一部分。人权的形而上学基础却完全是另一回事。至少，能够更好地维持自由民主政体的是即使不持洛克的宗教信念也同意他关于人性的观点的人，而不是自认与众不同、高人一等的人，无论是纳粹种族主义者、列宁及其继任者那样的乌托邦共产主义者，还是许多其他非自由非民主思想的追随者。

和平的自然状态

自然法确定了政治合法性的界限，洛克认为这已是定论。自然法还确立了行为规则，如果条件许可，人类可以遵照这些规则在没有政治权威的情况下和平地生活。这是洛克与霍布斯意见相左的地方。霍布斯认为，自然状态凄惨艰难的原因是，虽然人知道应该遵循何种规则，但是若真的遵守规则却无法得到安全。洛克则认为，人可以用这些规则来管理自己与他人的行为，直到生活变得太过复杂，若没有常规的成文法，只靠这些规则不再能管理人的行为的时候，或者当人们恶行多端，不再互相信任的时候。洛克对自然法的要求总结如下：人不应损害他人的生命、自由或财产，除非关系到自身的生死存亡。这与霍布斯的理论差别不大，但洛克并不认为，为了生存而损人利己的情况会经常出现。这对洛克来说十分重要；如果只能在“暴政或混乱”之间选择，人们在考虑推翻暴君统治者的时候就会踌躇再三，如果选择是“暴政或在寻找新政府的同时按照非官方但普遍接受的规则行事”，那么人们就不会有任何犹豫。1776年，北美殖民地的人民做出了正确的选择。

洛克论述中的有些内容霍布斯不能同意，洛克自己也几乎无法自圆其说。他说，国家创建伊始，统治者的权利只是自然法中已经存在的权利。统治者只有在得到全体人民的授权之后才是合法的，这种授权可以直接给予，也可以按照全体人民授权通过的规则来赋予。人民不能给予统治者他们自己本来没有的权力。拉丁古语“谁也不能给出他没有的东西”（*nemo dat quod non habet*）是罗马法的一条原则。如果某人的地契不合规格，他就无法转给别人有效的地契；如果那地契不是他的，他也不能将它给人。应用到缔造政府的合同上时（霍布斯称其为“授权予主权者”），这条原则意味着，按照自然法，人民无法把自己并不拥有的权力交给统治者。既然自

然法没有给予任何人绝对的任意权力来处置他自己的生命与自由，更遑论他人的，所以没有一个政府能拥有对人民的绝对的任意权力。不管查理二世或罗伯特·菲尔默爵士如何想，绝对君主制在道德上都是不可能的。在查理二世执政末期，洛克可能会因持此观点被送上断头台，但它在中世纪时经常有人提及，而且它很有说服力。

这个观点造成的困难主要涉及惩罚的权利。政府制定实在法，通过惩罚拒不守法的人来捍卫法律的严肃性。洛克认为，判处死刑“及所有较轻刑罚”的权利是一切政府的中心权利。[注]如果自然状态中的人没有权利惩罚他人，政府就无法获得这一权利；于是洛克坚持说，人有权惩罚违背自然法的行为。霍布斯在这一点上摇摆不定。有时他说，惩罚的权利是自然赋予人类“对一切事物的权利”的一部分，主权者保留了这个权利，而所有其他人都放弃了它；有时他又说，惩罚的权利是一项新的权利，因为根据法律施加惩罚与人在自然状态中拥有的自卫权大不相同。洛克拒绝承认自己的论述有问题，尽管他承认，一些读者可能会觉得他的观点“奇怪”。[注]他说，自然状态是一种法律状态，每个人都有法律权力，这一权力由自然法确定，也受自然法限制。

惩罚违背自然法的行为不仅是人的自然权利，而且是自然责任。不能只为了自卫才采取行动，也应当惩罚那些侵害别人，尤其是侵害无法自卫的人的权利的恶人。如果你抢走一个饥肠辘辘的孩子的食物，那个孩子又没有力气抵抗你，那么我若能做到，就应迫使你把食物还给那个孩子，并惩罚你的抢夺行为。这个主张引起了诸多问题，最明显的是积极性的问题：难道人不会对侵害自己的人穷追猛打，需要保护别人的时候却拖拖拉拉吗？另一个是判断的问题：难道人不会在判断对自己的侵害时毫不留情，判断对他人的犯罪时却网开一面吗？有时，人也许根本不清楚自然法的要求。惩罚的行动如何实施也是困难重重，如果没有具体的人负责惩罚犯罪者，而所有人都有权这样做，罪犯就要么能逍遥法外，因为大家都等着别人去惩罚他，要么因同一桩罪行而受到许多人的多次惩罚。洛克承认存在着这些问题。政府正是解决它们的机制，因为政府规定了确定的法律，也设有刚正不阿的法官。

后来的批评者提出，按照定义，只有政府才能施行惩罚，没有政府的许可，个人做的任何事都不能算惩罚。洛克没有做过这方面的论述，因为他意不在此。他对自然法的叙述解释了这样一个思想：每个人都可以做法官或警察，甚至可能辅助立法者。他也对复仇与惩罚做了通常的区分——我的动机必须是捍卫法律，不是仅仅要打击你，而且惩罚必须只达到足以威慑他人和惩治你的恶行的程度。人是否真的能如此冷静行事非常值得怀疑，但洛克是用它来说明建立政府的必要。所以，人类拥有互相惩罚的道德权利，但将这一权利转给了得到普遍承认的权威，这个论点是说得通

的。

但它论述起来并不容易。举交通信号灯为例。政府有权管理交通，但很难相信是个人把原来属于自己的安装交通信号灯的权利转给了政府。一种与洛克的观点相近的观点认为，人有权采取必要的手段执行自然法，但要在自然法设定的界限内。制定交通规则可防止人们危及他人的生命安全，是对个人权利的适当形式的管理。它符合自然法关于要人兴旺发达的要求，也与洛克关于政府弥补自然状态“不足之处”的作用的论述相契合。依法施罚也许是随着政府的建立而出现的，但惩罚的合法性来自人建立政府时转给统治者的权利。洛克把政府的目标确定为保护每个人的“财产”，他坚持说，每个人都拥有某种固有的“财产”，不能被别人用去实现他们自己的目的。惩罚的权利是防止一个人遭另一个人剥削的权利。在对洛克关于合法政治权威的理论的各个基础要素的汇总中，最后一步是解释个人固有的“财产”为何，以及它如何产生通常意义上的财产。

财产

首先必须澄清两点区别：第一个是今人概念中的财产与洛克以及他同时代大部分人所谓的财产之间的区别。所有权不同于其他权利，大部分法律制度都允许把（代表所拥有物品的狭义上的）财产转给他人，一旦转给了他人，他人就获得了财产的前主人曾经拥有的对财产的所有权。然而，没有任何法律允许转让宗教自由的权利或不受肉体虐待的权利这类东西。如果我告诉你，你可以要求我按照你决定的时间和地点祈祷，但后来我又不肯听从你的要求，没有法庭会为你撑腰。如果我告诉你，你可以得到我的生命这项“财产”，随时可以杀死我，你最好不要真的动手，因为任何法庭都会判你犯了谋杀罪。但是，如果我把自行车卖给了你，然后又想拿回来，我就会被判犯了偷窃罪。洛克所谓的“财产”包括人的法人与政治人的身份连带的一切权利，人就是因为这些权利而与世事发展以及社会的政治和法律制度利害相关。儿童或奴隶的“财产”非常有限，因为他们的决定不能影响其他人与他们打交道时的行为。这就涉及了第二个区别，即今人对财产内容的概念与洛克的概念之间的区别。今人把财产权与其他权利区分开来，因为我们——应该说是大部分人——认为，财产处于拥有者的绝对控制之下，但大部分人都不认为可以任意处置自己的身体。大多数社会都有禁止自杀或卖淫的法律，它们限制了人处置自己身体的权利；自由主义者认为这类法律是不合法的。洛克则是将人的所有权利都称为财产，但对如何处置财产的方法规定了限制。他说，我们本身拥有“一种财产”，它不允许任何其他人声索对我们的所有权。(注)我们生而自由平等；如果别人能够声称拥有我们的话，我们就不可能生而自由平等。

尽管如此，人并不绝对、无条件地拥有自己的身体，只有上帝才有这种所

有权。没有人能够绝对、无条件地拥有任何人，人民自己不行，统治者更不行。的确，洛克认为，人的权利与其说给了人处置自己财产的绝对斟酌权，不如说是给了人为履行作为上帝造物的应尽责任而必须行使的权力。可以说，人是在租用自己的身体，人只能努力成为上帝想要的人。对于上帝赐予的身体，人无权滥用或虐待。不能自杀，因为人“能活多久”全看上帝的高兴，任何人都无权决定。很清楚，虽然洛克从未论及此事，但使用自己的身体去卖淫不应是对上帝赋予人的资源的合法使用。

菲尔默

洛克对人与世界以及与其他人的关系的论述表明，人监管着上帝赐予的资源，应该对这些资源的使用负责；这给人的所有权设立了限制。如果没有洛克神学理论的支持，这个观点能否单独成立是一个有趣而又重要的问题；许多人的确感到了洛克所说的那种限制，但有些人没有这种感觉。在审视洛克对政府这个机构、它的权力及其限制、颠覆性变革的合法性等问题的论述之前，应该先看一看洛克是如何了结与罗伯特·菲尔默爵士的争论的，因为他是在《政府论·下篇》中才完成了对自己论点的最后阐述。菲尔默认为，《圣经·创世记》表明，上帝赐予了亚当对一切生物的绝对的任意权力，那正是洛克认为只有上帝才掌握并未交给任何人的权力。

菲尔默为绝对君主制的辩护依靠的思想是，绝对权力乃父传子承，所以，父亲死后，长子即从受制于父亲绝对的任意权力转为自己行使这项权力。这项权利是专有性、父权性的。上帝将大地以及大地上的一切赐予亚当。亚当对自己的孩子有所有权，亚当的继承人对自己的孩子拥有同样的所有权，代代相传，绵延不绝。《先祖论》中有些迹象暗示，菲尔默似乎愿意放弃权力神授的理念，采纳与人类学更为接近的解释。他说，古时微型独立王国为数众多，这说明它们起初一定是独立的家族，把权力集中起来建立了王国。(注)事实上，洛克也部分地接受这个观点，但他不认为这样集中起来的权力是绝对的、任意的。菲尔默却声称，这样的权力就是绝对的、任意的，还佐以对《旧约》的一些深奥的诠释。罗马法规定，父亲在家中拥有绝对和任意的权威（*patria potestas*），这对菲尔默大为有利。理论上，罗马的父亲可以把自己的孩子卖为奴隶，因为他拥有他们。认为查理二世有权任命自己兄弟做继承人的人就引用了菲尔默的理论来支持查理二世的绝对权威。我们和洛克一样，不相信有哪个理性的人会认真对待菲尔默的论调，但《先祖论》的如下两个特点能引起读者的共鸣，另外，它猛烈攻击平民政府的朝三暮四，昏聩无能，因此显然在保守派当中大受欢迎。他们认为，查理二世即便不是亚当的继承人，也比“人民”强。

第一，书中的论述符合当时的日常生活。对于父权权威，菲尔默的读者都习以为常，他们每天都听布道台上的牧师宣讲它；它体现在乡村生活的等

级制中；君主手下的宣传者也对它大肆鼓吹。洛克的理论却与日常生活的经验格格不入。人明显地不是生而自由平等，而是生来就处于从属地位；很容易想象家族变为部落，部落又变为国家，但不可能想象，处于自然状态中的人在一个晴朗的早晨突然决定要建立政府。君主赐予了臣民财产并规定了条件后，继任者不应干涉定好的规矩，这是有道理的；但是，人可以在没有政府的情况下拥有财产，这个说法似乎荒诞不经。所有权意味着有商定的规则，而只有在成立了政府后，这样的规则才有可能确定。第二，菲尔默以《圣经》的权威和他有选择地提出的历史证据作为论述的基础，这对后来的读者完全没有说服力，但他那个时代惯于将《圣经》故事与世俗历史相提并论，把对起源的叙述与说理的原则混为一谈，所以当时的人对此并不在意。

如果上帝将世界赐予了亚当，没有任何条件，而是完全放手，如果大部分古代社会都是以家族为基础，家长拥有对孩子的生命与自由的绝对权力，那么，政治权威的性质是绝对的、任意的，政治权威由国王传给儿子，也由国王从父亲那里世袭而来，这种说法就是可信的。洛克的《政府论·上篇》的确没有必要大费笔墨批判菲尔默，但菲尔默的论点并非完全不值一驳。通过在《政府论·上篇》中对菲尔默的批驳，洛克扫清了场地，得以在《政府论·下篇》中开展建设性的论述。在今人看来，查理二世不是亚当的继承人，这一点不言而喻，没有新意。洛克说，亚当从上帝那里只得到了有限的管理权；结合《圣经·创世记》来看，此说有其道理，但今人觉得，这并不是什么大不了的思想，不值得为之牺牲生命。然而，这两个主张加起来为洛克提供了他需要的论据：英国的历代国王并未从亚当那里继承他们声称拥有的权力，因为他们根本就没有从亚当处继承过任何东西，也因为他们声称拥有的权力是亚当所没有的。正如一切权威都受授权目的的限制，亚当对他的孩子们的权威是有限的，只限于将他们养大。与一切财产权一样，亚当对世界的所有权也是有限的，只限于用世界的资源来造福生活。

构建合法政府

洛克认为，没有政府，人即处于自然状态之中。像霍布斯的论述一样，自然状态不必是历史事实，也许人从未在没有政府的情况下生活过；但也可以说自然状态今天仍然存在，因为根据洛克的定义，任何人或国家与其他人或国家打交道时，若是没有一个共同的上级，彼此就是处于自然状态之中。自然状态是按照关系定义的；如果人没有共同的政府，相对于彼此即是自然状态，所以，主权国家之间永远是自然状态，没有共同政府的个人相遇时，也是自然状态。洛克说，在“美洲的森林里”，一个瑞士人和一个印第安人做易货贸易，就是处于自然状态。并非整个北美大陆都是没有政府的自然状态（洛克撰著时，北美的早期殖民地已经建立了政府），但

在“美洲腹地”，不存在对贸易双方有管辖权的政府。[注]厘清了自然状态为何之后，洛克就可以提出他那些意义深远的观点了。首先，自然状态是一种社会状态。这似乎是对霍布斯论点的批评，因为霍布斯坚称，在自然状态中，人彼此之间猜忌惧怕，所以没有社会关系。后来，卢梭对自然状态提出了非常不同的理解，并以其为基础攻击将自然状态视为社会状态的观点。洛克的思想是：第一，可以想象大部分人际关系没有政府也能维持，这一点很难否认。第二，自然状态受它自己的法律管理，这个法律就是自然法。如果使用不带浓厚神学色彩的措辞，这两个论点等于是说，原则上，人可以在得到普遍接受、有道德约束力的规则下生活，无须政府来执行规则。洛克知道，对此必须加上一条说明：“有时一切顺利，有时会出问题。”

所有权

洛克提出的第三个论点是，在自然状态中，对于有助于生活的外在物品有可能获得合法的财产权，这里的财产指现代普通意义上的财产。上帝将世界赐予全人类，是为了维持和改善人的生活。要将赐予人类的资源用于这一目的，个人就必须能够以合法的方式从共同资源中获得自己的一份。洛克此说借鉴了经院派对所有权合法性的推论，很可能是受了阿奎那或后来托马斯主义作家的启发。如果人对所拿的物品有财产权，那么某人一旦将它拿走，它就成了他的，不仅在事实上不再是共同资源的一部分，而且在法律上也是如此。反对这个论点的人一贯认为，某人对某物的所有权必须得到他人的承认。但那样的话，在没有政府的情况下，人要从共同资源中拿取自己的一份，岂不是要请求全世界的准许？如果每次想喝水时都先要得到全世界的准许，那么不等获得合法的喝水权就早已渴死了。洛克详述了这种反对意见，他知道自己有充足的理由击败它。

他首先分析了人类共同拥有世界的思想。传统上，社会分为肯定型社会和否定型社会。肯定型社会是一种共同所有权的形式，若要取走共同财产的任何一部分，须经每一个拥有人的同意。如果一个村子“共同”拥有土地，改变土地的用途须经全村同意，同意的方法各种各样，从简单多数到一致同意。在否定型社会中，无人拥有世界的任何具体部分，谁都可以使用世界上任何（无主的）部分，不算是对他人权利的侵犯。洛克游走于这两个极端之间，尽管比起前者来，他更接近后者。上帝将世界赋予全人类，这意味着谁都可以使用世界的资源，没有人拥有资源的某一个特定部分。但是，善用世界的资源符合人类的集体利益，使用不当是对所有其他人的财产的侵害。和人对自己身体的权利一样，人对世界的财产权意味着必须把资源用于正确的目的。至于如何能有效地做到这一点，回答是：“创建合法的政府，使理性勤劳的人兴旺发达。”

然而，在创建政府之前，需要知道人从共同储备中拿取资源时获得了何种权利。洛克说，只要拿了资源，就肯定得到了对手中资源的权利，否则造物主赐予人类的礼物就浪费了，而这绝不可能是造物主的意思。不过，还是有一个问题。说人要活下去，必须能够拿取并消费必要的资源，比如从河里喝水，从树上摘果子，这是一回事；但说人在从河里喝水时拥有他所喝的水，那却是另一回事。洛克提出“以劳而获”的理论，虽说明了问题，但也造成了迷惑。过去的三个世纪间，人们对他这个理论反复分析，均不得要领。洛克说，每人均可无须别人准许而获得资源，将资源与每人专有的一项特质“混合起来”，它就成了个人的财产，这个特质就是劳动。[注]

洛克的劳动概念伸缩性很大，包括人的一切生产性活动，从自树上采摘橡实，到建立责任有限公司，把定居者送去北美殖民地。活动必须是生产性的或有用的，因为破坏或摧毁世界也是活动，但那样的活动从一开始即在禁止之列。这个论点很有道理。上帝赐予人类丰饶的世界供人类使用和享受。人要使用和享受世界的资源，就必须消费它的果实；既然人必须能够合法地这样做，属于共同财产的物品就一定在某个时刻转到了私人手中，在那之后，别人若把它从新主人那里拿走就是不对的。我从河中舀了一瓢水拿去给我的孩子喝，这水是“我的”水吗？回答是肯定的，至少初看起来是这样。但洛克提出的两个进一步的考虑使我们在回答这个问题时要多费些思量。第一，我有没有为别人留下“同样多同样好的”资源？如果发生水荒，我取走一瓢水也许已经超过了我的份额，我的“财产权”可能没有那么多。第二，我是否会将资源用于合法的目的？我取水给孩子喝，所以这一点可以说是达到了。合法所有权的三项标准是：通过劳动获得；给别人留下了“足够的、同样好的”；拿取的东西得到了使用，没有浪费。然而，“以劳而获”只是在初次获得的时候至为重要，我的孩子不需要劳动就能从我这里得到饮水。[注]

现代读者一定会问，人的财产权能达到何种范围？洛克先在否定的意义上做了解释，当财产权涉及政治权利时，他也总是在否定意义上解释。他说，财产是不经主人同意不能被剥夺的东西。如同70年后北美殖民者所控诉的，任意征税是不经人同意就剥夺财产的典型例子。我获得的是不让别人把我的水拿走的权利。但阐释财产权时也必须说明，人为何能够把财产转给别人，以及转出去的权利如何“留在”新主人手中。说到财产，人们通常想到的是自己可以售卖、赠予、出借的东西，还有可以遗传给后代的东西。仅受自然法管理的世界能有多少只有发达的法律制度才具备的复杂特征呢？洛克很可能认为，争论这个问题没有任何意义。在一个简单的社会中，人拥有的东西没有多少能够持久到可以留给后代，关于能够留给后人的财产，有许多不同的安排，一定都与自然法相一致。不过，该精确的地方，洛克论述得十分精确：人获得个人财产权无须别人同意，财产权亦非由上层赠予。在《政府论·上篇》里，洛克讨论了纯粹出于必需而获取对他

人财产的权利的问题。他采纳了阿奎那的观点，认为如果谁有资源可以救别人于饥馁，自己又用不着，这样的多余资源实际上就是属于别人的。换言之，不能死抱着自己的财产权，说尽管帮助别人是善事，但这是我的面包，或粮食，或任何其他物品，所以别人无权得到。洛克认为，如果别人的需求足够紧急，他们就有权得到，东西就是他们的。[注]无法猜想，在21世纪工业化经济的情况下，洛克会怎么说，但照他的论述来看，任何抱怨自己缴税养活了穷人的富人都错了，他们的收入除了保证他们自己的福利得到足够的保障之外，剩余部分已不再属于他们。另一方面，有劳动能力却好逸恶劳的人无权得到任何帮助。洛克的财产观从一开始就将认为一切私有财产均为“非法的社会主义”归为不合法，但并不排除创建福利国家。

洛克坚持，人只受自然法管理就可以生活。这提出了一个尴尬的问题：既然如此，人为什么还想脱离自然状态？洛克的自然状态不是霍布斯笔下的所有人与所有人为敌的情况，而是更接近于哲学家心目中的黄金时代。如果人能够靠简单的道德规则管理各种人际关系（任何社会中的各种关系多数都是人际关系），似乎就不需要政府。洛克大略勾画了各种困难自然滋生的图景。他叙述了不平等的出现和经济发达后货币的发明，也说明了充满不确定性和不安全的规则制度如何无法令人满意。这些都证明了建立政府的必要。在所有人都仅能糊口的世界中，大家都同样贫穷；不存在嫉妒或贪婪，但人只能基本维持生活。洛克有时和别人一样，说这个尚未积弊丛生的时代也许就是诗人向往的黄金时代。然而，理性的人必然会从狩猎和采集的生活方式转向务农和经商；务农需要拥有土地，这是财产在原来的所有者死后继续存在的典型范例。

洛克从生产力的角度为地产的合法性提出了辩护。一个人为了使果树多结果子，给果树剪枝、施肥，他因此获得的不仅是果子，还有果树本身。同样，耕种田地的人获得的不仅是庄稼，还有田地。这个论点似乎是建立在将劳动与所拥有的物品相结合的理论之上。谈到获取土地时，洛克说：“我认为，对于它像对于前者一样，也获得了权利。”[注]一个关键的思想是，我在努力使土地产生收获时，没有减少而是增加了共同的资源：“因此，如果一个人圈起了10英亩的土地，从中获得的生活物资比100英亩荒地的产出更多，那么就完全可以说，他向人类贡献了90英亩的土地。”[注]洛克指出，人消费的大部分物品都体现了大量的劳动，比如，人吃的是面包，而不是从田野中采集的谷粒，等等。没有财产权，这是不可能做到的。可是，一旦所有的耕地都已有主，却仍有无土地的人得不到未开垦的荒地的时候，问题就来了。洛克建议，地主必须雇用无土地的人，给他们体面的报酬。在此，他关于获得财产权的理论遭遇了尴尬的事实：雇工成不了他们耕种的土地的主人，尽管无论怎么看，他们对土地投入的

劳动都比地主更多。地主拥有土地，却没有给别人留下“足够的、同样好的”土地，而且，显然地主拥有土地却不劳动，而雇工劳动却不拥有土地。

这个简单的思想构成了后来三个世纪间土地改革的基础。洛克抗拒土地改革的思想，于是批评者说他提倡资本主义土地革命，说他反对没有土地的劳动阶级的正义要求。激进的观点认为，没有土地的劳动者被剥夺了拥有土地的权利，只有定期重新分配土地才能使更多的人享受这一权利，要么就需要建立公有制来取消私人权利。卢梭的意见与这个观点非常相似，遭处决的法国激进革命者格拉古·巴贝夫坚持这一主张，19世纪早期无数土地改革的倡导者也如此认为。洛克却不同意，他说，人通过劳动有权获得的不是物质的东西（在此指土地），而是“谋生之道”。上帝希望人兴旺发达，而不是被绑在某一块土地上；人的权利是靠自己的能力利用世界的资源过好日子的权利。雇工只要没有受剥削，得到的就是他们应该得到的。让我们像洛克那样，换一个角度看问题。在狩猎-采集社会中，就连条件最好的人都不如发达社会中的劳动者过得好，衣、食、住、行样样都比不上：“在那片（北美内地）幅员辽阔、物产丰富的土地上，哪怕是国王，吃的、住的、穿的都不如英国一个打零工的。”注既然从这一变化中获益最少的人都得到了这么大的好处，这个变化就一定是合法的。此论解决了一个问题，却丝毫未能解决另一个问题。它指出，即使受益最小的人也因土地从原来的公有转变为私有而得到了好处，所以土地私有制是应该的。然而，它无法解释社会中最贫困的人为何落到此等境地。正如激进主义者一贯坚持的那样，最贫困的人承担的劳动最多，他们偶尔还会补充说，纵观人类历史，世界上90%的劳作是妇女承担的。

导致政府必然出现的一系列因素中的最后一个是货币的发明。简单的生活可以靠以货易货来维持，但是，不使用货币会阻滞交换。早期的货币通常是能持久的物品，比如，我有几棵坚果树，我就用耐放的坚果去交换易腐的水果或肉类，你用肉类和我交换的时候，换回的坚果自己吃不了，于是你就用多余的坚果和别人交换别的东西。洛克是从职能的角度为货币下定义的；任何东西，只要有价值、能成为商品流通的手段，就是货币。货币的最终标准是：有“想象价值”（fancy value）、不会腐坏、价值只在于能够换来有用的东西。“想象”这个词用在这里有些奇怪，但洛克正是这个意思。他认为，有些人只是喜欢黄金这类发亮的金属，或货贝那类闪光的贝壳注；有些人手中有这类东西，发现别人愿意拿真正有用的东西来交换，于是就出现了定价制度。洛克还使用“想象”这个词来表示人们接受货币是出于约定俗成的常规，货币并非由自然确定，有时他甚至说货币本身其实完全没有价值。有了货币，经济就有可能发展起来；人可以购买土地，雇用工人，投资做新生意，赚更多的货币。读过洛克著作的人会怀疑他是否真心以为自然状态中存在市场经济；对此，最可靠的猜测是，他认

为事实上不可能，但概念上是可能的。如果所有人都接受相关的规则，因而知道谁拥有什么，谁欠谁什么，各种物品值多少钱，那么没有政府也可以有市场经济；然而，在实践中，人们应付不了市场经济的各种复杂问题。

洛克对财产的论述还有一点值得进一步探讨。洛克在著作中激烈反对任何人有权行使相当于拥有另一个人的权威。然而，他又说有些形式的奴隶制是合法的。正义战争中俘获的俘虏可以用作奴隶，因为本来可以合法地将他们杀死，所以对他们来说，当奴隶是不幸中的万幸。洛克与亚里士多德不同，他不认为“对人的猎捕”（man-hunting）是合法的经济活动，虽然17世纪的奴隶贩子从事的正是这项活动。把被运到美洲的非洲人说成是正义战争中的俘虏太过牵强，难以服人。洛克无疑是想强调，查理二世的臣民不是正义战争中的俘虏，不是他的财产。但洛克拒斥菲尔默的理论还有另一个并非基于原则的原因。他主张，上帝将世界赐予人类，是为了让人类将它用于生产。国王把领地分封给贵族，贵族则在领地上进行狩猎和其他类似作战的娱乐活动。这类活动与生产活动截然不同，使人怀疑如此使用领地的贵族能否和普通农夫，或17世纪开始出现的精打细算的半资本家地主一样，享受不受阻碍地使用自己土地的权利。如果说美洲土著对他们狩猎的土地没有财产权，就可以猜想洛克也许认为贵族对国王分封给他们的土地也没有财产权。“上帝将它（世界）赐予勤劳理性的人使用（他靠劳动获得使用土地的权利），不是让动辄争吵不休的人随意处置或满足贪心的。”注

建立国家

现在来看政府的创立。洛克说，政府的作用显而易见，它颁布众所周知、确定不变的法律，由守正不阿的法官来执行。他对政府作用的描述如此简洁乃有意为之。政府的任务不包括拯救人民的灵魂，建立教会，或在有关道德的争论中表明立场。政府的权威仅限于满足人民的需要，即保护人民的权利和澄清人民彼此之间的责任与义务。这个论点有多重理由。上帝只赋予了人实现他的目的的权力；如果他仅要求政府照管民众的尘世需求，政府就没有绝对的任意权力。这是政府概念的一个矛盾。菲尔默在父权基础上推论出了绝对君主制，洛克与他针锋相对，指出父母对孩子的权利既非绝对，亦非任意，而是受限于孩子的需要；它们是父母的权利，不是父亲的权利，由父母双方享有，而不只是父亲才有，一旦孩子长大到能够运用自己的理智，父母的权利即自然而然地消失。即使在权威必须是绝对权威方能有效的情况下，权威也不是任意的，因为它永远受目的的限制。打仗时，如果士兵临敌怯战，指挥官有权将其就地正法。然而，他不能吞没那个士兵哪怕是一分钱的饷金。注无论如何，因为任何神志清楚的人都

绝不会给予另一个人对自己的绝对任意权利，所以也就没有哪个人民会给予政府对自己的这类权力。洛克自始至终紧抓两个思想：一个是，任何个人或机构只能掌握为履行自己的职能所需要的权利；另一个是，人身神圣不可侵犯，政府不得侵犯个人权利，除非是出于保护他人的绝对必要。这两个思想放在一起，构建起了有限政府的理论。

三个世纪以来，每一个新出道的批评家都先要用洛克关于创立政府的理论试手。洛克的理论与霍布斯截然不同，他设想，政府的创立是一个过程，分两个阶段：第一步，不同的人聚在一起组成人民，这是建立政治社会的前奏；这是真正的所有人与所有人订立的契约，中世纪的律师称其为“共同契约”（*pactum communis*）。第二步，订立传统上所谓的“臣服契约”（*pactum subjectionis*），即人民将自己置于某种形式的政府的统治之下。洛克观点的近代色彩反映在他设想的政府机制中。旧的政府观念是罗马的律师传下来的，它设想人民组成政治社会，因此产生政治权威，然后又将政治权威赋予他们的统治者。这是查士丁尼的观念，也是巴尔托鲁斯的意见，不过巴尔托鲁斯给这个意见披上了共和的外衣。根据洛克的理论，人民与统治者的关系近似于雇主与雇员的关系；人民从未完全放弃自己的权威。人民根据理性确定雇用统治者的条件，如果统治者治国无能，可以予以罢免。人民不是与统治者订立契约，而是“赋予”他们为履职所需要的权力。

政府必须以民众同意为基础。常规之所以成立，是因为大家都同意遵循，而政府就是由一系列常规组成的。显然，民众与政府的关系不能算作建立在同意基础上的关系的范例，虽然评论家对此不厌其烦地津津乐道。人并未自愿承担对统治自己的政府的义务；我没有自愿选择生活在统治着我的政府之下，也无力改变受政府统治的条件。政府规定的法律约束着我，无论我是否同意法律的要求；现任的政府也许是我投票赞成的，也许是我投票反对的，但政府就是政府。政府对我行使权威时所依靠的同意不是商业行为或婚姻涉及的那类同意。和我结婚或订立商业合同真的需要我的同意，把我作为联合王国政府的治下臣民并不真的需要我的同意。这也许不能用作反驳洛克的撒手锏。正如我若被归化为另一国的公民需要我的同意一样，洛克很可能认为，因为人人生而自由平等，也就是说，不是任何国家的公民或臣民，所以，效忠任何具体的政府同样需要本人的同意。用美国人熟悉的词语来说，我们本质上都是外国居留者，直到需要直面自己是否愿意做所在政治社会中完全的成员这个问题的时候。

洛克需要阐述“同意”作为政府基础的作用；他在两篇《政府论》中说，威廉三世的王位建立在民众同意的基础之上。他的论述本可点到即止，像反专制主义理论家一贯做的那样，指出英国君主登基时都宣誓捍卫王国的法律与自由，这意味着如果他们没能做到这一点，民众即可通过议会或以别

的方式撤回原来给予的同意。英国议会在要求查理一世保证遵守确立的常规时就采取了这个观点。洛克却更进一步。他和霍布斯一样，认为人民服从统治者的义务要以人民的同意为基础。但他和霍布斯不同的是，他主张，人民的同意是有条件的，包括立法部门在内的政府各部门的行为也应该有其限制。在一般事务上，人民可以通过他们的代表给予同意，但每个人的生命、自由以及通常意义上的财产属于自己，不能擅动，也不能课税，除非得到人民或人民代表的同意；如果人民代表辜负了人民的信任，就不能代表人民表示同意。

关于同意，洛克有几个不同的说法：第一是关于政府起源的传统说法。到洛克撰著时，国家的近代理念已经深入人心。国家是基于领土之上的实体；政府在国家的地理范围内有权得到人民的效忠；美国政府和在许多国家经营业务的通用汽车公司完全不同。当时，神圣罗马帝国已经成了怪物，是一个以奥地利为中心的多民族王朝，但就连它的权威也基本上是以领土为基础的。洛克必须说明，人类是如何形成我们所谓的“人民”的，每一组人民又是如何创立了各自的政府的。菲尔默给出了他的说明，他说家庭先发展为部落，后来部落又发展为国家。洛克认为，在有文字之前，人们通常聚在一起，共同决定组成政治单位；没有书面协议并不意味着没有协议。历史上，很可能先是不同的家庭联合起来，形成家族社会，最后大家承认某个人或某个群体有权确定结社规则和日常生活的规矩。但与菲尔默的观点相反，洛克认为人们一旦建立了政府，就出现了一种新的权威，即经大家同意获得的权威。

洛克的另一个说法是我们一贯的假设。自然法规定的“自然”规则必须辅以人们熟悉的常规。路边的双黄线“意味着”不能在那里停车；说它们之所以存在是经过了大家的同意，听起来不免别扭勉强，不过所表达的意思非常重要，即双黄线标志着不准停车的区域，这是常规，是大家都同意的。在这种情况下谈论同意听起来奇怪，部分原因是我们从不去想这类常规是如何维持的，还有一部分原因是个人单枪匹马不可能推翻已确立的制度。举货币为例，洛克说货币也是在同意的基础上存在的，但没有人能够通过拒绝同意英镑或美元的存在来造成这两种货币的崩溃。不过，如果人们都坚信某种货币由于过分通货膨胀将失去价值，大家可能就都会拒绝使用那种货币，那样它也就不再成其为货币了。

洛克不仅强调制度的常规性质，而且希望将同意与义务挂起钩来。这就引发了一个问题：谁同意了什么？人对政府的义务有程度上的不同，为区分不同程度的义务，洛克提出了“明确”同意和“默许”同意之分，为自己招致了不少批评。这个区别在日常生活中是有用的。举例来说，如果你送给我一张便条，说除非我说我不会来，否则你将假定7点钟和我见面，而我什么也没有说，但也没有到场，你就会觉得我既然默许了约会，本应赴约才

对。洛克说，如果我们从未被要求宣誓效忠现任政府，但毫无异议地接受了政府提供的好处，我们就给予了政府默许的同意。我们享受政府提供的好处，包括生命财产受到保护和能够从父母那里继承财产，于是可以假定，我们同意和父母一样服从现任政府。明确的同意更胜一筹，因为如果要求我们同意，我们也以合适的形式给予了同意，我们就承担起了义务，必须做我们同意做的事。所以，克伦威尔的政府才要求英国社会中比较重要的成员“承诺服从”。默许的同意比不上明确的同意，这一观点反映在美国人要求小学生背诵《效忠宣誓》誓词的做法中。孩子们背诵了誓词，就给了政府以明确的同意，虽然在他们那个年龄，他们的同意连签订分期付款的购物合同都不管用，更遑论在选择政府制度这样的大事上。奇怪的是，孩子一旦长到可以运用理性的年纪，可以受自己说过的话的约束的时候，美国的大部分学区却不再要求学生宣誓效忠国家。

对于“同意”的主张，反对意见主要集中于两点：一是政治义务不应该扯上任何形式的同意，二是难以确知明确的同意和默许的同意之间的区别到底意味着什么。所有批评家都提出了一点虽然简单却一针见血的反驳，即只有当表示“同意”的人有所选择的时候，给出的“同意”才有约束力。霍布斯说，脖子上被人架着刀宣誓服从征服者的人有其他的选择，对此谁都不敢苟同。即使对于洛克提出的比较温和的版本，批评者也提出了反驳。对于在何种政府治下生活，人们能够做的选择各有不同，但没有多少人能够不费吹灰之力，随时移民去别的国家。对克伦威尔“承诺服从”的那些人也许本可以继续流亡而不会遇到困难，但没有几个现代国家的公民可以随时收拾行李去外国居住。另外，批评家指出，“默许”的同意根本不是同意。人民除了接受政府提供的好处，又能怎么办呢？如休谟后来所说，口袋里仅有四便士的庄稼汉无力收回他的同意，因此不能说他曾经给予过同意。洛克自己在《政府论·上篇》中也提出了同样的观点。[注]

默许的同意和明确的同意之间的区别到底意味着什么并不清楚。洛克考虑的也许是人因居住地而承担的义务和因国籍所承担的义务之间的区别，但这样的区别在讨论“同意”的语境中讲不清楚。一个住在美国的英国人在法律和道义上都有义务服从美国的（大部分）法律；他必须遵守当地的法律规定，不是因为他是美国公民（他并不是美国公民），而是因为这是他对于其他人的道义责任。如果哪个人认为，因为自己不是美国公民，就没有义务小心开车，缴纳税赋，照顾周围人的福利，那么这个人一定是坏人。然而，外国人尽管遵纪守法，却不能成为美国人。不能肯定洛克是否持有激进的观点，认为外国人和本土出生的人在义务上没有区别，义务上的区别在于得益于政府的人和宣誓效忠政府的人之间。前者在道德上有义务遵纪守法，只有后者才对政府有政治上的忠诚。今天提倡这个观点的有约翰·罗尔斯，我也同意。[注]至于洛克是否同意，就不得而知了。

洛克也许联想到了他本人的经历。他的观点暗示，除非一个人明确宣誓效忠，否则他一旦去国，原来的统治者便不再享有对他的权威。根据这个观点，洛克到了荷兰后，在逻辑上便不可能犯下叛国罪。他离开英国之际，即放弃了对英王的效忠。对害怕被绑架并作为叛徒遭到司法谋杀的洛克而言，这一点十分重要。如果这是洛克的观点，那么它与大多数国家的做法都不相符合。美国把越南战争期间避离美国的公民视为逃避兵役者，不认为他们一旦离开了国家即不再有义务为国作战。只有当他们获得了另一个国家的国籍后，他们才随着失去美国国籍而不再承担服兵役的义务。

奇怪的是，洛克对政府的各种形式及其优点一笔带过；他支持“明智的胡克”(注)关于立宪的观点，但他与托马斯·胡克不同的是，他没有细致地阐述混合型平衡政府的长处。对于政治社会形成后该如何创立统治人民的宪法，他也仅是草草提及。他把多数人决策视为理所当然，只干巴巴地说，任何实体的走向都必然由较大的力量主导。这个说法既不能成为多数人统治的理由，也解释不了它的合法性以及它的各种问题。重要的是，洛克以近代的形式重振了马西利乌斯的理论，即“人民”拥有世上的一切合法权威，应该由人民自主决定由谁来行使权威。这个过程的制度形式可以五花八门。洛克认为政府的立法职能最为重要，压倒一切其他职能；这说明他总的来说接受议会的主权权力，也认为各种形式的代表制及立法机构均可接受。他把政府的权力分为立法、行政、“联盟”三种，而不是后来成为传统的立法、行政、司法三种。他没有探索关于权力分立和权力制衡的各种理论引起的问题。宪政制度的细节需要精明审慎的思虑，但大原则是：非宪制的政府算不上政府。按照洛克的合法性标准，现代西欧及北美的所有政权都能合格。宪法可以是成文的，也可以是不成文的，只要能够确保公平审判、建立平等公正的法律，并将法律的用途限于管理尘世间的事务。任何成文宪法必须建立在用以解释宪法的不成文的谅解的基础上。最多能够做到的是及时把这样的谅解记录下来，以为后事之师。若是没有先例可循，就只能依照自然法尽量妥善行事。

革命

查理二世或詹姆斯二世的间谍若是发现了《政府论·下篇》的手稿，抓住了洛克，洛克一定会因他在手稿中阐述的理念被处死，所以需要看一看那些理念都是些什么。洛克远非首位讨论革命的作者。亚里士多德在讨论政治解体时谈到过革命，马基雅维利在讨论重振政体、复兴公民美德时也考虑过革命。但是，他们对革命的讨论采取的是社会学角度，洛克却是从道德的立场出发。洛克的论述完全符合奥古斯丁的传统，但内容与圣保罗的传统大相径庭，是对圣保罗观点的反驳。政权不是“受命于天”，而是由社会契约所建立；政府的权力由人民赋予。洛克的革命观与马基雅维利的观点在一点上是一致的，他们都认为革命的目的是重兴政体。在这个意义上，

洛克的思想是老派的。他对革命的理解不像近代观点那样，将其视为社会进步的一部分；这个观点到了法国大革命方才出现。洛克提出的问题是：公民是否有权反叛政府？对此，霍布斯和路德及加尔文一样，予以断然否定。三人都承认，事实上，人如果迫不得已，会起而自卫，如果人害怕自己可能会处于被动，就可能先下手为强。但是，霍布斯坚持说，每个人都只能管自己，谁也没有权利更没有责任代表他人，或以原则的名义去攻击主权者。洛克的观点却与霍布斯截然相反。

政府只是在宪政限制的范围内才有权威。如果政府逾限，就是对公民宣战，公民就有权抵抗。公民不仅有权抵抗，而且有权按照自己的意愿重组政府，以保证将来的政府能够谨遵规矩。这当然表达了洛克对当时形势的看法。他认为，詹姆斯二世放弃了自己的责任后，议会开会是合法的，威廉三世就是按照议会确立的条件进行统治的。这个激进的观点是他的革命观的一部分。从道德上说，如果腐败的统治精英首先对人民宣战，人民为了自卫起来革命完全有理。对人所熟悉的那个问题："革命是谁挑起的？"洛克的回答是，革命几乎总是政府挑起的。他那个时代的人害怕混乱，对任何有煽动叛乱之嫌的言辞行动都避之唯恐不及。洛克认为，他的同胞们对不正义的统治太逆来顺受，应当号召他们起来捍卫自己的权利。在他看来，多亏了詹姆斯二世的狂暴急躁，才使英国人民躲过一劫，不致沦入暴君统治。

至于当保王派和革命派都宣称正义在自己一边的时候该如何表态，洛克回答说，只能手握刀剑祈求上天的帮助。要明白此言是多么惊世骇俗，必须考虑到查理一世的受审和被处决在全欧洲造成的震惊。许多人认为，杀死国王等于反抗上帝选定的人；在这一点上，洛克坚持说，国王加冕的任何仪式其实都是不相干的。对臣民开战的国王是罪犯，就这么简单。他专门对威廉·巴克莱这位绝对君权和君权神授思想的捍卫者进行了反驳。巴克莱是苏格兰人，天主教徒，一生大部分时间都住在法国，詹姆斯一世对他非常敬重。选巴克莱作目标对洛克有利，因为巴克莱承认，如果国王极为暴虐无道，他就实际上放弃了王位。由此产生的问题是：能否迫使国王退位？这又是关于民众抵抗权的老问题。巴克莱说，人民可以抵抗，但要"怀着恭敬"；洛克一反常态，写了长长的一段文字对此言大加嘲讽，那段结尾处，他写道："能把打斗和恭敬扯在一起的人也许希望有机会挨一顿彬彬有礼的棒子。"[注]

洛克的观点很简单。如果在一些情况下允许抵抗的话，进行抵抗的人必须做好使用武力的准备，因为政府一定会对他们使用武力。洛克在回应革命为非法的观点时，引用了西塞罗的话："人民之福祉乃最高法律。"（*salus populi suprema lex est.*）他这样做一定是有意惹怒对手。他过去曾说，人进入公民社会后，自然法的范围即有所缩小，成为实在法的必要基础。采

取非宪政的手段来捍卫宪政原则并非不合法；但洛克应该很清楚，西塞罗的那句名言是为当场处决喀提林的共谋犯做辩护。这并不是说，洛克一定会赞同100年后爆发的法国大革命期间对路易十六的处决或任何其他的过火行为。但它说明洛克不会像英国保守派那样对那些行为痛心疾首，如丧考妣。还有非常重要的一点必须记住，洛克不认为革命会推翻政治社会；正是因为他相信社会契约的两段论，所以他才设想政治社会可以推翻它自己设立的政府，另立新政府。这个过程不会危及政治社会的特征。他这个主张即使没有反映在美国的《独立宣言》中，也深深影响了《独立宣言》的起草者和执行者的思想。

洛克的激进并不完全。杰斐逊认为，每隔30年爆发一次革命能推动慵懒惰滞的社会重拾使命感；洛克却不同，他重视稳定，认为不能频繁地改动代表制度，一个世纪一次即已足够。他希望以确定的法律取代国王的随心所欲，不想要后来马克思主义者想象的永久革命。尽管如此，在那个许多理论家都相信国王真的由上帝选定、国王具有绝对权威、人民必须绝对服从的时代，洛克想象的革命仍然是暴力行动，尽管它有节有度，旨在推翻暴君政府，但不触及日常生活中的各种关系。可以赶走统治者，却不破坏人民达成的共识，这种共识不仅是社会的基础，而且是人民接受治理的前提；这个思想成了美国激进主义最重要的组成部分之一。

宽容

在宗教宽容的问题上，洛克的意见也与同代人大相径庭，与后人却不谋而合。起初，洛克坚定地相信国王有权规定敬神的方式。国王不能命令臣民不信基督教的基本教义，但“次要问题”完全在国王的权力范围之内，可以由国王任意决定。这是他在17世纪60年代初写的关于政府的两篇论文（*Two Tracts on Government*）注的观点。那时，洛克的观点和霍布斯基本一致；他认为每个社会都必须有一个绝对的任意权威，或者是国王，或者是国民大会，否则关于法律的争议会永无休止。这实质上意味着政府可以不准异见教派公开信仰它们的宗教，并可以合法地做英国政府事实上在后来一个多世纪内一直做的事，那就是要求公民一年数次在英国国教的教堂中祈祷。洛克游历欧洲大陆后，思想似乎发生了变化，因为他在欧洲看到了宽容给荷兰人带来的好处。他于1667年写成的《论宽容》（*Essay on Toleration*）标志着他思想的转变。他转而认为，政府存在的目的是执行他在《政府论·下篇》中列举的任务。他在1674年写的一篇题为“公民与教会权力”（*Civil and Ecclesiastical Power*）的文章中透彻地阐述了这一理念：“世上几乎所有人都生活在双重的社会中，他们从双重的牵涉中必然得到双重的幸福，即今生的幸福与来世的幸福。”注还一改前见，认为皇家特权没有他原来想象的那么广泛，并支持不信国教的新教徒的宽容理

念，那些新教徒拒绝接受国王作为施恩赐予他们的宽容，而是要求国王承认，宽容是他们应得的权利。洛克坚信应实现最广泛的宽容。他认为，宽容是对人民根据良知信仰宗教的权利的承认，不是对人民的仁慈和恩赐。

洛克关于宽容的论述形成了一个循环，说理有力。要信服他的论述，必须接受他与众不同的宗教观。他的论述为他的宗教观提供了支持，而根据他的宗教观，宗教会导致宽容。洛克在《论宽容》中，将教会与国家区分开来，说教会是有同样想法的人自愿组成的团体，人们参加教会，为的是一起公开赞美上帝，感谢上帝的赐福。对于违反了多数教众关于教会使命的观念的人，教会唯一的制裁方法来自它存在的目的，也就是说，多数教众可以将持有异见的成员逐出教会。可以开除持异见者的教籍，但不能对他实行罚款或体罚。当时，马萨诸塞殖民地对宗教异见者一律处死；信奉天主教的西班牙和意大利正处于宗教法庭的淫威之下；法国当局则对亵渎罪规定了残酷无情的惩罚。1685年《南特敕令》（Edict of Nantes）被废除后，法国的胡格诺教徒遭到大屠杀。这些洛克都一一记在心里。他认为，只有在“唯有上帝能惩罚对上帝的冒犯”（*curat Deus injuria Dei*）这一原则的基础上，才能维持和平。

一旦明白了教会为何物，就很容易看到，国家与教会不同，它是强迫性的组织，使用体罚和罚款的方法来保障尘世的和平与繁荣。世上的权威明确地分为两种，彼此没有理由互相干涉。任何人都能加入自己选择的任何教会，以自己认为最好的方式敬仰上帝；国家对这类决定不需要操心。让我首先说明这方面的一些限制，然后再来谈洛克提出的对宽容的若干限制中最重要的几条。政教分离不是说国家不用保护教会作为一个团体的世俗利益。烧毁教堂和烧毁民房或商店一样，都是纵火罪；教堂的房屋设施与任何世俗财产一样，都是尘世间的财产，受国家的同等保护。另一方面，对敬神方式也是有限制的。如果法律禁止虐待动物，举行宗教仪式时就不能在祭坛上剥猫皮，更不能声称有权用婴儿作祭品，或为了宗教仪式的目的损毁人的身体。洛克也许对犹太人给男婴行割礼心存疑虑，所谓的女性割礼一定会被作为攻击人身的行为予以禁止。洛克的意见是，如果有好的世俗理由不准做某件事情，就不会有好的宗教理由准许做那件事。

想在宗教仪式中使用佩奥特掌[注]的美洲印第安人在采纳洛克原则的法庭上肯定打不赢官司。他们不能说，世俗法律正确地禁止做的事在宗教仪式中却可以做。洛克会说，他们必须找到法律允许范围内的敬神方法。然而，不准吸食佩奥特掌的法律恐怕难以维持。鉴于许多致幻剂不在禁止之列，人们一定会怀疑，法律禁止吸食佩奥特掌，只是因为它是印第安人宗教仪式的一部分，而这就违背了宗教宽容的原则。洛克自己提出的例子非常清楚：如果允许宰牛，就可以在宗教仪式上宰牛；如果发生饥荒，禁止宰杀牲畜，就不能在宗教仪式上宰牛。

洛克的宽容观点与今天大多数自由国家的做法有所不同，后者一般规定，宗教仪式上宰杀动物这类宗教惯例免于禁止虐待动物的世俗法律的管辖；洛克的读者经常忽视这个不同，因为他们的注意力全被洛克对“我们需要的是绝对自由”这个论点提出的两个例外吸引过去了。第一个例外是无神论；对无神论者不能宽容。如果接受洛克的道德理论，他的理由就能够服人，否则就不能服人。洛克认为，无神论者没有理由信守承诺，也不会接受支撑着社会的其他道德准则，因此不能信任。然而，这怎么说都是没有道理的，因为对无神论者不予宽容只会促使他们这些在洛克眼中不可信任的人把真心更深地隐藏起来。至于洛克此论的前提，以他对哲学史的了解，他应当知道许多相信无神论的作家和思想家是至诚君子。

第二个例外是罗马天主教会。洛克在这里依靠的理论完全不同，霍布斯也采用了同样的前提，得出的结论却比洛克更加开明。洛克的两篇《政府论》和《论宽容》不是对霍布斯观点的批评，但他们二人观点的区别有目共睹。洛克和霍布斯一样，认为罗马天主教会是与其他世俗国家联盟的世俗国家，一个好的天主教徒必须同时效忠不同的对象。教皇革除了英国国王的教籍，并告诉英王的臣民说，他们没有义务服从被革除教籍的国王。然而，信奉一个要求自己背叛国家的宗教等于是叛徒。霍布斯对英国人内心的信仰不愿深究，他觉得，天主教徒悄悄地私下敬神就可以了；这是真正的宽容。洛克的观点更为激烈，可能部分地是因为查理二世为了天主教竟然想背叛自己的国家，一定也因为洛克认为，天主教徒必然会想要霍布斯不愿意给他们的，即公开敬神的权利。准许他们公开敬神不是认为个人的宗教归属无害大局那么简单，而是等于承认他们的宗教组织的合法性。因为洛克对于宗教作为“宗教”比霍布斯更加认真，所以他才寸步不让。

读洛克的著作使人容易产生错觉，因其表现了现代的思维。我们读他的著作，和他争论，好像他是我们同时代的人。当然，需要了解17世纪的历史，才能知道洛克撰著的背景，也需要了解他的生平，才能知道他与何人来往，以及他在某个特定时刻的希望和恐惧。尽管如此，他关于有限宪政政府、经济自由和宗教自由的论述读起来似乎是昨天才提出的。然而，矛盾的是，洛克的清晰论述可能会使我们忽视那个时代的其他政治论述，那些论述重塑了古时的治国传统，使其适用于17世纪和18世纪的情况。若是忽视它们，就是忽视了政治思想中重要的一支。在决定我们今天的政治制度方面，这一支思想的影响力至少与洛克关于政府应尊重人民的自然权利和自然法的要求的思想同样重要。将其化繁为简，可以说这支思想中的一股集中于个人权利及其对政府施加（或没有施加）的限制，另一股则集中于探讨人民作为集体是否有能力像公民而不是像臣民一样行事。自卢梭以来，自由派一直批评第二股思想对个人抵制政府的权利太不关心。法国大革命更加重了他们的担心。那场企图把近代法国人变为古代罗马人的运动在短短15年内重演了罗马共和国的整部历史——先是从君主制变为共和

国，再由于国内大开杀戒和边境上硝烟四起而沦为暴政。

批评家对此毫不意外；民主的雅典共和国处死了苏格拉底，罗马人完全没有私人生活不受公共或政府检视的概念。不能说有了参与城邦事务的自由，就不需要不受国家强迫的自由。霍布斯坚持说，若是说到人的自由，政府治下的自由不多不少，就是法律不管的那些事情。政府是何种形式与人民能享受多少自由并不相干。共和派则反驳说，做一个仁慈主人的奴隶与做自由公民之间的差别不可以道里计。生活在有宪法管理的近代自由民主共和国中的人可能认为，公民自由和臣民自由这两种自由都已成功地得到了实现。持怀疑观点的人却回应道，那是自欺之谈；过去，真正的公民直接参与共和国的事务，如今的人却不是，鉴于近代国家的规模，也许如今的人根本就当不了真正的公民。美国国父和法国革命者希望证明怀疑论者是错误的。在看他们如何努力做到这一点之前，应该先看一看他们关于共和自由的思想来自哪些鼓吹共和主义的思想家。

---

1. John Dryden，1631—1700，17世纪英国桂冠诗人、剧作家。——译者注
2. William Orange，1533—1584，即詹姆斯二世女儿玛丽的丈夫威廉三世，绰号为“沉默者威廉”。——译者注
3. 他们两人共享英国王位，故如此称呼。——译者注
4. 古时在亚非一带作贝币用。——译者注
5. 指托马斯·胡克，北美英国殖民地的清教徒牧师，有“美国民主之父”之誉。——译者注
6. 不是后来的两篇《政府论》。——译者注
7. 产于墨西哥的一种仙人掌，可提取致幻剂。——译者注
8. Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke’s Two Treatises of Government*, passim.
9. Peter Laslett, introduction to *Two Treatises of Government*, p. 3.
10. Locke, preface to *Second Treatise*, in *Two Treatises of Government*, p. 137.
11. Price, “Sermon on the Love of Our Country, ” in *Political Writings*, pp. 189-90.
12. Burke, *Appeal from the New Whigs to the Old Whigs*, in *The Portable*

Burke, pp. 146-47.

13. Locke, *Second Treatise* (sec. 6), p. 271.

14. Ibid. (sec. 3), p. 268.

15. Locke, *A Letter concerning Toleration,* in *Selected Political Writings*, pp. 129-30.

16. Locke, *Political Essays*, pp. 120-21.

17. Locke, *Letter concerning Toleration*, p. 158.

18. N otably, Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*.

19. Locke, *Second Treatise* (sec. 3), p. 268.

20. Ibid. (sec. 9), p. 272.

21. Ibid. (sec. 27), pp. 287-88.

22. Filmer, *Patriarcha and Other Writings* (sec. 7), p. 9.

23. Locke, *Second Treatise* (sec. 15), p. 277.

24. Ibid. (sec. 27), p. 288.

25. Ibid. (sec. 31), p. 290.

26. Locke, *First Treatise* (sec. 42), p. 170.

27. Locke, *Second Treatise* (sec. 32), p. 290.

28. Ibid. (sec. 37), p. 294.

29. Ibid. (sec. 41), p. 297.

30. Ibid. (sec. 34), p. 291.

31. Ibid. (sec. 139), pp. 361-62.

32. Locke, *First Treatise* (sec. 43), p. 171.

33. John Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 68-93.

34. Locke, *Second Treatise* (sec. 235), pp. 421-42.

35. Locke, *Political Essays*, p. 216.

第十四章
共和主义



宪法与立宪主义

霍布斯驳斥了传统共和主义最为珍视的两个思想：第一，自由政府可以实现；第二，自由政府的最大成就是避免了暴君制。他说，暴君制“不过是为人憎恨的君主制”，而人若想在和平中生活，就必须放弃自然状态中的自由。政府治下的自由在君士坦丁堡和在卢卡城是一样的，指的都是法律管不到的事情。国家只在一个意义上是“自由”的，那就是，它是主权国家，不臣服于另一个国家。对于共和派提倡培养、鼓励人民的公民美德，鼓吹创立混合或平衡宪法的观点，霍布斯的回答是：最应有的公民美德是严格守法，混合型宪法是企图分割主权的危险行为。既然主权的实质在于它的绝对性与不可分性，所以限制或分割主权必定导致无政府状态。洛克与霍布斯不同，他确信，不仅为人憎恨的君主制是暴君制，而且任何形式的政府，只要超越了合法的限制，就都沦为了暴君制。然而，洛克同意霍布斯的一个观点，即人一旦进入公民社会，就放弃了在自然法下随意安排自己生活的自然自由。根据这种传统的自由观，有了政府后，人需要放弃一些自由，换回来的是安全、可预见性、繁荣以及对余下的自由的保证。政治自由是对自然权利的保护，不是政治安排的结果。

本章将介绍共和派对上述观点的回应，包括立宪主义者对建立稳定、守法、非暴政的政府的希望和对共和国政府的成就——公民自由——的关注。前面已经讨论过了古代的一些支持宪政体制和共和制政府的论述。柏拉图的《理想国》（与他的《法律篇》不同）讲的不是宪政政权；该书尽管采用了共和国的标题[注]，其实并非对共和国的赞扬。它讲的是一个高尚正直的牧羊人如何操纵羊群的愿望与思想的故事，并未论述具有公共精神的自由人民借以自我治理的制度会如何运作。相比之下，亚里士多德的《政治学》自始至终关心的都是立法权威的分配以及公职的裨益与责任，其间考虑到了种种因素，从政治生活应以何为目标，到公民应具备何种资格，再到宪政安排如何帮助避免停滞。亚里士多德关注的焦点是公民美德、政治正义和稳定，他眼中的公民美德基本上是维持公正稳定的政权所需的公民素质。詹姆斯·哈林顿爵士对亚里士多德给予了高度评价。

亚里士多德坚持说，公正的宪法能够保证政府是法治，而不是人治。这个理念历经17世纪绝对君权论的冲击、霍布斯的嘲讽和20世纪对魅力型领导

人的痴迷，一直存在了下来。亚里士多德关于希腊人、男性、土地拥有者和贵族家庭的优越之处的主张已烟消云散，但他在《政治学》中阐述的政治社会学流传至今。亚里士多德理论的务实明理历久弥新；受其影响，不同流派的共和主义思想在许多问题上都意见一致。不仅亚里士多德，还有波利比奥斯与西塞罗，再加上评论他们学说的人，大家都在不断探索创立混合型政体的思想，以及该采取何种办法来建立一种政治制度，能够平衡不同团体的利益，避免出现一人、几人或多人暴政。共和理论分狭义和广义两种：狭义的共和理论拒绝君主制，因为公民自由与君主制格格不入；广义的共和理论则接受君主制，将其作为一种可能的宪政安排。这两种理论之间的界限并不分明。卢梭认为，任何追求共善的合法政权都是“共和国”，但只有人民一贯自主立法的国家才能实现古典共和国的公民自由。

注 公民自由是卢卡城大书于城墙之上的“*libertas*”，霍布斯干脆拒绝承认其为自由。卢梭的观点并不出奇；亚里士多德就认为君主制是一种形式的宪法统治，他不仅将他喜欢的扩大贵族制（或有限民主制）这种宪政形式称为“共和制”（*politeia*），而且给所有的立宪政权都贴上了“共和制”的标签。前面已经看到，阿奎那、马西利乌斯、巴尔托鲁斯以及他们之后的人都认为，非暴政的君主制不仅是一种形式的共和统治，而且是最好的政府形式。不应囿于20世纪对“共和”一词的用法。根据上述那些人的标准，联合王国和美国一样，都是共和国。

哈林顿、西德尼、孟德斯鸠

17、18世纪的共和主义是对近代早期绝对君主制和民族国家兴起的反应。中世纪时代的王国不堪宗教战争的重负而纷纷垮台，它们的传统社会基础也逐渐销蚀，最后，英国和荷兰出现了权力分享的立宪政权，欧洲大部则建立了官僚行政的绝对君主政权。在德意志地区，像普鲁士和萨克森这样的大国实行的也是绝对君主制。德国直到19世纪晚期才实现统一，此前，民族特征与国家主权的脱节一直是德意志人民长久的痛。英国撰著者将自己国家的民族特征视为天经地义，哈林顿和西德尼的著作中一个有趣的特点就是毫不掩饰、理直气壮的民族主义和帝国主义思想。西德尼是托马斯·杰斐逊最喜爱的作者之一。

本章以詹姆斯·哈林顿和他的《大洋国》（*The Commonwealth of Oceana*）开始，以孟德斯鸠的《论法的精神》（*The Spirit of the Laws*）结束。《大洋国》英国色彩非常鲜明，尽管据说它从马基雅维利和一位名叫多纳托·贾诺蒂的研究威尼斯历史的史学家那里吸收了关于制衡与中和的思想。孟德斯鸠关于何种政权会在何种环境中发扬光大的思想在欧洲和美洲都颇有影响。他声称，依靠公民美德的古典民主共和国已经过时；他也捍卫温和的立宪君主制所保证的自由，这开启了有着深刻社会学内容的自由思想传

统，自贡斯当注、基佐注和托克维尔一直流传至今。阿尔杰农·西德尼的著作激励鞭策了美国的国父们，杰斐逊称颂他和洛克同为捍卫自由的斗士。西德尼因他的《论政府》丢了性命。他被指控参与了“黑麦屋阴谋”，企图暗杀查理二世和他的弟弟——后来的詹姆斯二世，经过草草不公的审判后，于1683年遭到处决。西德尼关于混合型宪制的优胜和绝对君主制的低劣的论述可谓简捷有力，虽然从文学的角度来看，《论政府》文笔滞涩，结构拙劣，这也许是该书写作时的环境造成的。这本书值得仔细研究，不仅因为它对杰斐逊和未来的美国影响至深，而且因为它表明，从古代共和国的理论与实践中拿来的主张可以轻而易举地从基督教的自然法概念和关于自然权利的思想中汲取力量；今天，后者已经发展为普遍人权的观念。

詹姆斯·哈林顿

后人对詹姆斯·哈林顿的生平知之甚少。他于1611年出身于英国北方的一个小乡绅家庭。1647年，他进入查理一世的宫廷供职，此前从未参与过地方或国家一级的政治。他在宫中一直待到国王被处死。他这样做似乎完全是出于他个人对国王的忠诚，护国公政体也并未就此找过他的麻烦。他花了几年的时间苦苦思索君主制的垮台和如何完成建立稳定的政府来取代国王这项艰巨的任务。《大洋国》出版于1656年，献给了克伦威尔，称他为“英格兰、苏格兰及爱尔兰共和国之护国公”。当时的公共舆论变幻不定，克伦威尔自己作为实际独裁者的合法性又尚未完全确立，因此，他不想让共和政府的原则成为公共辩论的题目。其他就这个题目著书立说的作者都险些因煽动罪而受到审判，不过，哈林顿却没有受到克伦威尔手下人的骚扰，虽然据说克伦威尔不喜欢他写的这本书。《大洋国》造成了相当的轰动，但几乎所有人都对它大加鞭挞。1656年到1661年间，哈林顿写了大量的文章来为他建立世俗的平民共和国的设想辩护。反对他这个设想的有想建立圣徒统治的人，有想建立独裁统治的人，也有想恢复贵族统治的人。王政复辟后，哈林顿因图谋反对查理二世而被关押，不过很快就获释了，但他因此而身心严重受创，彻底退出了政治生活，于1677年辞世。

《大洋国》的结构

《大洋国》在“初论”中提出了“大洋共和国”，之后描述了大洋国的“模型”。初论是哈林顿理论的核心，分为两部分：第一部分讨论“古代治国法”，指古希腊和古罗马共和国实行的、由马基雅维利做了系统总结的古典治国法；第二部分讨论“现代治国法”，指在西罗马帝国废墟上兴起的封建王国的治国原则。哈林顿想象的大洋国“模型”预示了1787年费城大会注的成果；他细致入微地描述了一个完美的共和国的各种“指令”，或称

基本法律，这些基本法律均由书中虚构的制宪大会审议而成。

哈林顿和马基雅维利一样，希望创立共和国时能够做到两全其美。他同意马基雅维利的意见，认为宪法必须出自一人之手，无论是摩西还是莱克格斯；《大洋国》的中心人物奥尔弗斯·梅加莱特（暗指克伦威尔）就是后来卢梭所说的一手创立共和国的神一般的立法者。但是，哈林顿也像波利比奥斯和马基雅维利一样认为，众人比一人更聪明，吸取他人的经验要比罗马人靠试错法来寻找最佳办法省时省力得多。所以，他的“大洋国”派报告员去以色列、雅典、斯巴达、迦太基、罗马、威尼斯、瑞士和荷兰联合省等地考察，回来报告它们各自的优劣之处。考察得来的结果错综复杂，但这不是因为它们的基本内容有多繁复，而是因为哈林顿为它们堆上了各种文饰。如他所说，大洋共和国的“指令”不超过30条。美国宪法只有7条。欧盟在21世纪初曾试图起草过宪法，终未成功，那次努力产生了一份约700页的庞然大物，成了世人的笑料。简洁为好，信哉斯言。

哈林顿大力捍卫维持自由共和国的“古代治国法”。他不仅反对君主制的治国原则（他曾目睹过英国君主制最后的日子），而且批评霍布斯的《利维坦》，同时也暗示了对不经实验仅从哲学角度对政治高谈阔论这种做法的不以为然。《大洋国》还支持马基雅维利的自由观，反对曾说过卢卡城的自由并不比君士坦丁堡更多的霍布斯的自由观。哈林顿坚持说，在一切形式的政府中，自由政府对人最有利，自由共和国与绝对君主统治相比，二者判若云泥。所以他开篇伊始就提出了一个鲜明的对比：“（符合法律或按照古代治国法界定的）政府是一项艺术，它建立起公民社会，以共同利益为基础，（如亚里士多德和李维所说）是法治而非人治的国家。”相比之下，“（事实上存在或按照现代治国法界定的）政府则使一些人或少数人得以管辖一个城邦或民族，按照自己的私利来统治；因为这种政府的法律是根据一个人或几个家族的利益制定的，所以可以说，它是人治而非法治的国家”。“现代治国法”指罗马帝国没落期间蛮族入侵后建起的封建统治。它并非除“古代治国法”之外的唯一统治形式，哈林顿还提到了君士坦丁堡苏丹的暴君统治，在那样的统治下，统治者是被统治者的人身与财产的主人，被统治者实际上是统治者的奴隶。哈林顿将其算作一种君主制，与罗马帝国相类似，无疑也类似之前的波斯帝国。土耳其和罗马帝国都不是真正稳定的国家，因为它们都容易发生禁卫军的宫廷政变。哈林顿的观点与别人恰好相反，他认为，封建制度根本不是君主制，因为国王将自己的土地分封给贵族，贵族又转封给他们的扈从。他对霍布斯的意见无法苟同，认为君士坦丁堡没有自由，无论苏丹对下人是多么放任自流，或者是多么疏于问政。

哈林顿对“平衡”特别重视。他对共和理论的独特贡献就是将政治平衡与地

产的平衡联系到了一起。他所谓的平衡的意思需要仔细分析。先来看查理一世在1642年发表的《对议会19条建议的答复》（*Answer to the Nineteen Propositions of Parliament*）中为英国君主制的辩护。查理一世这篇《答复》的内容令人诧异。它把英国的政制描述为混合型政体，这与查理一世自己对国王权利的观念截然相反。查理一世相信君权神授，根据他对国王权威的神学观念，国王的权威来自上帝，而不是治下人民的同意。国家的法律由国王制定，是执法如山还是网开一面全随国王的高兴。议会仅是咨询机构，国王可以召集议会，也可以不召集。国民的财产归根结底不属于他们自己，而是属于国王。国王应该按照已知的确定法律治国，因为上帝就是以可预见的、理性的方式统驭宇宙的；但国王的权威是绝对的，属于他本人，由他从父亲那里继承而来，也可由他传给后代。法国的波舒哀主教在他的《圣经经文中的政治》（*Politics Taken from the Very Words of Holy Scripture*）中为这一观点提出了最为缜密的辩护；在英国，罗伯特·菲尔默爵士担负起了这个任务，但他的《先祖论》在政治理论史上出名不是因为它的思想有多么深邃，而是因为它被阿尔杰农·西德尼和约翰·洛克批得体无完肤。霍布斯为绝对君主制辩护是出于权宜；主权是绝对的，但它不属于个人，也不能父子相传，虽然最好能由一个人来体现，但主权与体现它的那个人无关——也与上帝无关。

虽然查理一世相信神授的绝对君权，但他在给议会的《答复》中为之辩护的制度完全不同。他的《答复》重申了关于英国政制的“混合君主制”的传统观点。好政府是一人、几人和多人的混合，是一种平衡。政府各部分应各司其职，不应越俎代庖。这不是孟德斯鸠和后来的美国人所理解的权力分立的原则。它也不可能是，因为英国议会是司法机构，是“议会高级法院”；事实上，直到2009年之前，英国议会都一直行使着司法职能。国王的大臣与谋士大多是上议院议员，所以“行政”部门也远未与立法或司法部门分开。法官自视为习惯法的监护人，这项权力他们连国王都不肯给，当然更不愿意交给议会。在“博纳姆医生案”（Dr. Bonham’s Case）中，英国法学家爱德华·柯克爵士不仅声称有些自由连议会也不能推翻，而且提出了“即使君主也不能与习惯法平起平坐”的原则。[注]平衡的思想不是权力分立的原则，而是亚里士多德的主张。它的含义是，一人、几人和多人各有各的美德，各自的贡献是果决、智慧和常识判断力。《答复》还援引了中世纪的政治体思想——头脑提供智慧，手臂提供勇气，肚腹提供营养，也就是说平民提供军需，贵族指挥军队，国王和谋臣决定政策，这是合适恰当的安排。未明言的意思是，如果一方越界干预另一方的职责，就会出乱子。

哈林顿采纳了平衡的概念，却不是为了拯救君主制。他吸收了马基雅维利的很多思想，但他没有说平衡的思想是在马基雅维利手中臻于完整的——也的确不是。事实上，“马基雅维利以毫厘之差没有达到这个思想，因而

产生了非常危险的后果”注。马基雅维利认为，贵族与平民必定永远互怀敌意；哈林顿却认为，如果贵族与平民互相为敌，则大祸将至，但如果他们能共同合作，则会产生最好的政府，由贵族为了全体人民的利益发挥领导作用。哈林顿没有讨论一人、几人和多人统治的各自优势，可能是因为他对行政部门没有清晰的概念，而没有行政，一人统治所体现的果决性就难以讲明。哈林顿分析了两种平衡——古代的和哥特式的。两种平衡的基础都是土地拥有权，因为有了土地，才能组建军队。自耕农有保卫自己土地的动力，也有武装自己的能力；为了保卫国家奋勇从军是公民美德的体现。马基雅维利在从佛罗伦萨乡村地区招募（没有公民资格的）农夫（*contadini*）加入民兵队伍时遇到了阻力，正是因为当地人不愿意将公民资格与携带武器的权利（与责任）分离开来。除罗马和斯巴达以外，哈林顿很难为他关于稳定的共和国依赖农夫自带武器的论点找到根据。威尼斯是个（几乎）完美的共和国，但它的经济依靠的是贸易，不是土地；热那亚和荷兰联合省也是一样。对于在财富为动产的国家中，应采取何种办法维持平衡，哈林顿没有去探讨。他提出将拥有土地作为政治权利的基础，理由是土地是不动产，而金钱“来得容易，去得也容易”。此言固然不假，也能很好地解释为什么许多社会不愿意让商人进入贵族行列，不愿意放弃公民资格中对拥有土地的要求，但它无法解释威尼斯的情况。

古代平衡的命运不是悬念。罗马共和国的消亡已经被反复讨论过无数遍。哈林顿注意的焦点是“哥特式”平衡。到他撰著的时候，人们普遍认为，近代的王国源自蛮族部落的安排，那些部落最初应邀进入西罗马帝国当兵打仗，后来却反客为主。人们认为这标志着哥特式制度的起源。从制度上说，中世纪的国王都是那些尚武部落首领的后裔。部落制度稳固下来成为封建制度，即依附性军事建制。现代历史学家称其为“军阀主义”的巩固。国王把土地分给贵族，贵族则有义务应国王要求向国王提供军队；贵族再把土地分给自己的佃户，佃户则要担负一份从军打仗的义务。平衡就是王国各阶层所占土地的比例。哈林顿对英国的情况最感兴趣，他认为，英国长期以来一直存在着四个阶层的平衡：国王、神职议员注、俗职议员注和庶民。“庶民”这个社会阶层介于小贵族和“独力难以为生”的穷人之间，是被杰斐逊视为社会中坚的乡绅和自耕农。现代作者关心被束缚在土地上相当于奴隶或半奴隶的农奴的命运，哈林顿却对这些人不感兴趣。他重视的是自带武器参加民兵的自耕农。他这种想法在当时相当流行。常备军对自由构成威胁，这一点几乎是普遍共识。为此，英国的军费预算每一年都必须经过议会批准。1697年，威廉三世表现出他似乎不打算解散为应付欧洲大陆上的战争组织起来的军队的时候，《大洋国》再版。94年后，美国宪法的第二修正案得以通过，它显示了美国近乎偏执地坚决维护自带武器参加民兵的自耕农阶级。

哈林顿认为，英国全国能维持6万名骑士，既然养活他们的土地掌握在250

位勋爵的手中，英国就是“少数人或者说贵族的政府，人民可以集会，但仅仅是在名义上”[注]。哈林顿说“平衡在于贵族”，意思是国王的统治需要以贵族的同意为基础。有了贵族的同意，国王就可以保卫王国，因为贵族能够召集卫国所需的军队；贵族只要没有反对国王的一致利益，就不会联合起来反对国王，如果少数贵族发动叛乱，力量却远逊于忠于国王的力量，必然没有好下场。哈林顿明白，君主要为自己和亲信多捞权力，贵族则要防止国王削弱他们的经济、社会和政治地位，两者互为矛盾。矛盾一旦导致冲突，国王或贵族就都会争取庶民的支持，哈林顿说，这就是庶民力量上升的原因。

他认为，英国内战使得封建制度大厦倾颓，但崩溃的根源要追溯到15世纪末亨利七世采取的措施。（哈林顿那些让现代读者费神难解的文饰中，最明显的是给英国国王起了拉丁名字，把亨利七世叫作“Panurgus”。）亨利七世颁布的人口法令增加了独立小农的人数；家臣法令把小农从大贵族的掌握中解放出来，并禁止大贵族保有武装；财产转让法令则为出售自有的土地打开了方便之门，在封建制度的棺材上钉上了最后一颗钉子。至此，贵族“可以说已经被解除了武装”。面对庶民的进犯，被解除武装的贵族抵抗不了，连国王都无能为力。贵族的平衡土崩瓦解，因为政治安排是贵族定的，但土地拥有的格局与趋势则有利于庶民。哈林顿说，这只可能导致一个结果，那就是平民共和国的建立。他使用的修辞是老式的，但美国人240年来一直对他的论点身体力行。

哈林顿为大洋国设想的复杂机制废除了长子继承权，创造了一种平等主义的土地拥有制度，还建立了与经济基础相匹配的代表制度，以确保政治稳定。他认为，理智和政治能力在人类当中分配得并不平均；随便找20个人，其中会有6人是天然的领导者，剩下的则是天然的跟随者。天然的领导者无须威逼利诱即可吸引从者如云，因为他们比别人更有能力做统治者。哈林顿接下来构建了意大利城邦历史中常见的政府；它与威尼斯的政府相似，参议院人数不多，是唯一有审议权的机构，公民大会人数多得多，掌握着决策权。这是马基雅维利所谓的“平民共和国”，因为平衡在于庶民，即是说，大部分土地由家境中等的人所拥有，而不是向占人口少数的贵族租佃而来。这确保了自由共和国的存在，在这样的共和国里，人民奉行公民美德，勇敢无畏。大部分细节只有历史学家才感兴趣，只有他们才想弄明白哈林顿为何认为他所建议的选举与抓阄相结合的方式反映了17世纪英国的情况。但有两点是所有人都一直感兴趣的。

第一，哈林顿进一步细化了马基雅维利对保持性共和国和扩张性共和国所做的区别。马基雅维利假定，扩张性共和国（他心目中的范例是咄咄逼人、四处扩张的罗马共和国）必须让人民发挥更大的政治作用，并将不可避免地发生人民与贵族的冲突。这样的共和国是自由的、光荣的，但也会

经历暴烈的动荡，不如雄心没那么远大的国家维持得长久。保持性共和国，比如威尼斯或斯巴达，会削弱普通人的作用，为了稳定而牺牲公民自由。复杂的投票机制将公共舆论层层过滤，以确保只有德高望重的智者才能掌握权柄，不致让个人野心打破共和国的安宁。美国宪法采纳了一些这样的手段，规定参议员和总统只能间接选举，让比老百姓高明的人用他们的智慧和经验来过滤人民的意见。哈林顿写作《大洋国》时，人们对伊丽莎白一世时代的帝国主义尚记忆犹新，英国又刚刚征服了爱尔兰，因此哈林顿设想的大洋国理所当然地是扩张性共和国。他的模型中的机构制度基本上模仿威尼斯，但也适于扩张。大洋国是既千秋永固又开疆拓土的一个国家。它要成为帝国，但不会落得罗马毁于腐败的下场；它有土地法，按哈林顿的描述，土地法会促进财产的平等再分配，因而避免罗马在被它征服的领土上派驻士兵所造成的破坏。他认为，公元前1世纪初罗马将军卢西乌斯·苏拉使用收买的方法组建私家军队，又自立为终身独裁者，是“压倒了”民众；恺撒后来大权独揽既是恢复秩序的必要手段，但同时也是共和主义的灾星。不难看出为什么克伦威尔不愿让公众讨论共和政府的先验原则，为什么敬仰华盛顿到了个人崇拜程度的美国革命者既从心底里想让他领导新生的共和国，又害怕可能产生的后果。

第二，哈林顿用尽17世纪思想家武器库中的十八般兵器，是为了达到他明确的目的。政治理论家一直把追求终极真理的哲学家和为更好地推行政治出谋划策的治国理论家分为两类。我在本书中也做了这样的区分，我说过，柏拉图的政治其实是反政治，如亚里士多德所说，哲人统治不是政治的登峰造极，而是政治的完结消亡。压力之下，这个区分出现了模糊。哈林顿在许多方面是典型的研究治国术的非哲学务实派。他对建立共和国有着马基雅维利式的激情。《大洋国》与《利维坦》属于两个不同的世界，这不单是因为前者采用了乌托邦故事的形式。哈林顿的另一本著作《政治体系》（*System of Politics*）没有任何文学色彩，但看上去同样没有哲理的内容。

然而，表面印象不足为凭。大洋国的报告员考察归来后，报告的历史证据中包括《旧约》所述以色列的历史。哈林顿利用《旧约》自有其哲学上的意义。将犹太人的政治制度用作政治模型，却完全去除神学的含义，此中政治先于宗教的暗示远远大于明言。具有讽刺意味的是，对于17世纪绝对君权论者提出的君权神授的观点，哈林顿在反驳时宣称，以色列人在愚蠢地接受了君主制之前，实行的是一种混合型共和政府制度，那个制度完美无缺，因为是由上帝亲自设计的。至于读者仔细研读了《旧约》后，是否会相信，以色列的土地法出色完善，产生了安宁稳定、军力强大的国家所必需的共和体制下的自耕农，那就要另当别论了。哈林顿设想大洋国有一种公民宗教，其信条众人服膺，绝无争议，有利于政治生活；这种宗教信条与其说是神学理念，不如说是政治原则。最引人注意的是，设想如何构

建政治实体，这是亚里士多德式和马基雅维利式的政治思想观，但哈林顿在这样设想的同时，又反复坚持一个柏拉图式的观点，即大洋国建立的秩序以理性为突出特点。大洋国的秩序与自然相一致，而自然之所以有序，正因为它是理性的。哈林顿谨记波利比奥斯的理论，希望他建立的共和国能逃脱波利比奥斯所说的衰落的循环。鉴于马基雅维利和波利比奥斯的观点，他不能肯定他的共和国能够在多大程度上避免命运起伏的影响。理性主义的观点是，如果共和国构建得当，可以永葆千秋。这种把宇宙论与政治相联系的方法在文艺复兴时期相当普遍，是不折不扣的哲学方法。

号称一种政治制度可以永生不朽在立论上有困难。基督教的世界观有强烈的历史感。世界是在时间中创造的，是过渡而非永恒，到时间结束时，上帝会降临，来亲自主持最后的审判。17世纪中期，许多神智并不昏乱的人真心相信自己生活在世界末日，基督复临指日可待。哈林顿不相信这些，但在这种思想普遍存在的情况下，他坚称他的共和国如无意外可以持续到世界完结之时，当不令人吃惊。他夸下如此海口，不符合基督教的教义，听起来狂妄已极。其实哈林顿的希望与霍布斯在《利维坦》中的意图差别不大，他甚至把霍布斯的名言改头换面，说构建共和国的艺术可比作上帝构建宇宙的艺术。但是，哈林顿坚持说，创建不朽的共和国要靠被霍布斯贬为不是科学仅是权术的治国术。

历史不作美

《大洋国》是个乌托邦故事，经常被归入莫尔的《乌托邦》（*Utopia*）、培根的《新大西岛》（*New Atlantis*）或康帕内拉的《太阳城》（*City of the Sun*）所属的那一类文学体裁。但是，如评论家所说，哈林顿对斯图亚特王朝垮台的分析是师从马基雅维利的《论李维》，是历史著作。历史学家在争论某些社会群体的财富是否引发英国内战的主要原因时，常会借鉴哈林顿的分析。英国士绅阶层是在上升还是在衰落？或者是该阶层的有些成员发达，有些成员没落？这些是研究社会史与经济史的几代历史学家为之纠缠不已的问题。从政治理论家的角度来看，让哈林顿跌了跟斗的不是他对早期资本主义经济的了解（或误解），而是1688年光荣革命后英国政治制度的成功。它使哈林顿跌了个双重的跟斗，在许多方面也耍了美国共和国的创建者。哈林顿的论述基于一个简单的思想：政府最重要的经济任务是找到资金来承担国防费用，而政府找钱的方法决定了它的命运。既然英国内战的一个起因是查理二世企图不经议会首肯就征税以供给他的军队，那么就可以合理地认为，军事需求与课税基础不相匹配是造成不稳定的一个因素。哈林顿和马基雅维利、培根及杰斐逊一样，希望他的共和国的公民主要由乡绅阶层和自耕农组成，他说只靠这一点就能实现政治稳定。这也是建立自由政府的唯一途径。独立的自耕农自备武器，随时可以组成民兵，这是斯巴达和罗马共和国的理想公民的近代英国版。哈林顿相

信，只有在依靠公民-战士的共和国中，才有可能实现政治自由；由征募来的兵员或雇佣军组成的常备军与自由是不相容的。

汉诺威王朝治下英国的情况证明这个思想已经过时。职业常备军并未如雇佣军威胁古典城邦以及中世纪晚期的城邦那样，对近代的民族国家构成威胁。筹措军费也不是那么棘手的事情；1707年联合法案通过后组成的不列颠王国可以筹到钱款而不致引起民乱，有高效的中央银行，可以发行低息公债。拥有自己的田地和武器的独立农夫战时参军打仗，平时回家种田，如果这是国家拥有经济而又高效的军队的唯一办法，也是正直公民参与政治的重要因素的话，哈林顿的理论本该是中肯有理的。但人们一旦清楚地看到，可以不必俯就雇佣军首领的贪欲而通过其他方法来建立有效的军队，对手持武器的自耕农这个主张的痴缠即成为怀旧政治的一部分；这种怀旧在卢梭的《论政治经济学》（*Discourse on Political Economy*）中明显可见，在自杰斐逊之后的美国政治中更是时有所闻。现代的英军和美军都不是“组织有方的民兵”，但谁也不能肯定地说，那是造成英国、美国或其他现代自由民主国家公民美德与公民自由缺失的元凶首恶。

对《大洋国》来说，历史不作美的另一个方面是休谟指出的。哈林顿称，查理一世概念中的英国君主制注定要灭亡。他认为，封建时代后，建立非绝对君主制，即有议会的立宪君主制，是不可能的。历史上只有一种宪制能维护自由，那就是平民共和国，《大洋国》就是以它为范本的。所有其他类型的政权都令人憎恶，尤其是罗马帝国和奥斯曼帝国那种奴役人民的政权。在那样的政权下，独裁者拥有绝对权力，可以随心所欲地支配国家的收入。独裁者很容易被禁卫军推翻，在罗马帝国是古罗马禁卫军（praetorian guard），在奥斯曼帝国是土耳其禁卫军（janissaries）。禁卫军能谋杀在位的独裁者，扶植另一个独裁者上台，这显然对稳定构成了威胁。不过，那种政权的主要问题不是不能持久，而是完全没有自由。哈林顿把问题说成了在平民共和国与暴君制之间的选择。查理二世统治晚期和18世纪早期，人们重新燃起了对哈林顿著作的兴趣，主要是因为担心暴君制会成为实实在在的危险，而不是因为信服哈林顿提出的平衡概念的具体内容。英国王室不仅没有气数将尽的样子，反而很有可能在查理二世和詹姆斯二世的统治下成为法国那样的绝对君主制。詹姆斯二世的宏图大计到底有多大的成功机会，这个问题尽可以争论，但当时人们的确非常关心能否避免皇家暴政。

休谟指出，昔时的混合型政权远未消亡，而是以封建后的形式重新振兴了起来。它在汉诺威王室的英国得到发扬光大，英国人甚至相信，他们的政府乃超越理性的神意所赐，不容革命者怀疑。汉诺威王室的成功靠的是哈林顿心目中的腐败，主要表现为中央银行在发放信贷时唯政府之命是从，官员任命制度确保“国王的人”能够进入议会，因而使关于税赋问题的争执

能得到对国王有利的解决。哈林顿无法想象，政府除了议会为了具体的用途勉为其难地批准的拨款之外，还能支配别的资金。既然别人都“靠自己过活”，国王也理应如此，他自己的钱应该足以支付政府的日常开支；这个思想根深蒂固，难以消除。战争是特殊事件，靠课税募资；税收由议会掌握，军费是议会批给政府的临时拨款，所以议会在表决批准军费之前才坚持要求政府必须先解决它的各种不满。1689年后，原则虽仍在，事实却全非。大臣们学会了对议员好言哄劝，贿赂收买，许以高官厚禄，结果发现议会也并非那么难以驾驭。赞助任命制确保了政府的有效运作。与莱克格斯的斯巴达相比，英国的政府稳定但不符合道德；按休谟向往的那种稳定、繁荣、随和、不走极端的社会的标准来看，英国的政府却非常成功。(注)曼德维尔的《蜜蜂的寓言》（*Fable of the Bees*）对共和美德本身进行了极为猛烈的攻击；实质上，他的论点是，造成经济增长繁荣的正是人的缺点与恶德，信奉哈林顿理论的乡村辉格党人（Country Whigs）若是得逞，会带来普遍的贫困。

阿尔杰农·西德尼

17世纪70年代晚期，洛克的保护人沙夫茨伯里伯爵企图阻止查理二世的弟弟，信奉天主教的约克公爵，继承王位，其间哈林顿的思想再次得到借重。不过，重申共和原则的最著名的著作当数阿尔杰农·西德尼的《论政府》。该书和《大洋国》一样热诚地鼓吹自由政府，但西德尼比哈林顿更加信任贵族。西德尼生于1622年，是莱斯特伯爵的次子。他为镇压1641—1643年的爱尔兰叛乱出了力，在内战中站在议会派一边，在马斯顿沼泽（Marston Moor）战役中受了重伤。自1646年起，他成为议员；他曾被任命为审判查理一世的委员会成员，但他不顾可能会给自己带来的风险，拒绝参加。从1659年到1677年，他在欧洲大陆上自我放逐。回到英国后，他投入了反对查理二世夺取绝对权力的斗争。他反对暴政的激进政治观点在一本访客留言簿上的一句题词中得到了很好的总结：“这只与暴君为敌之手持剑寻求自由的安泰。”（Manus haec inimica tyrannis, Ense petit placidam cum libertate quietam.）(注)“黑麦屋阴谋”暴露后，西德尼遭到逮捕，负责审判他的特立独行的杰弗雷斯法官根据一个被买通的证人的证词和西德尼所著文章中的几段文字判他有罪。1683年12月，西德尼被处决。到1689年，他得到死后平反。《论政府》作为文学作品乏善可陈，常被批为“语无伦次”、“散漫繁芜”。许多评论家说，只是因为西德尼为共和事业献出了生命，这本书才有了名气。(注)此论未免过苛。西德尼当然是为共和事业牺牲的，但即使他没有被处死，《论政府》充盈的力量和愤怒也会深深地吸引读者。它的缺点是重复太多，但没有多少著作比得上它那洋溢的活力。

17世纪70年代，查理二世日益专横跋扈，不得人心。罗伯特·菲尔默爵士的《先祖论》被找了出来为国王辩护。我们已经知道，菲尔默的论点简单明了，也容易从历史中找到佐证，霍布斯或洛克的社会契约论就难以做到这一点。菲尔默的读者习惯于从《旧约》中吸取关于政治的思想。哈林顿坚持说以色列是由上帝间接统治的共和国，走的也是这个路子。他说，上帝派摩西来为他的选民构建政治制度，还派了米甸人叶忒罗（Jethro the Midianite）为摩西当助手。就连霍布斯也在《利维坦》中用大量篇幅来表明，他的政治权威观与上帝通过先知发号施令、作为绝对君主间接统治以色列人的情景并行不悖。

许多人都认为，政治从上帝将统治权赐予亚当开始。它为各种君权神授理论共有的自上而下的权威观提供了基础；权威在实质上是绝对的，非绝对权威是在有限范围内行使的权威，由具有无限权威的人授予。法官应忠于职责，不僭越权限，但他们没有权利拒绝遵照国王的旨意下达判决。绝对君权的辩护士从未说过，国王的任何命令，无论多么邪恶，均须一丝不苟地执行，虽然西德尼硬说这是菲尔默的观点。即使对绝对君主也可以不服从，在极端情况下甚至可以抵抗。绝对君权论者也同意，国王也须受自己定下的法律的约束，直到他决定将其废止；但他们坚持，国王有权废止法律，之后便不再受法律约束。

西德尼的《论政府》和洛克的《政府论·上篇》一样，是对《先祖论》的反驳，但这两部著作的意义在于它们倡导的正面理念。西德尼对菲尔默的批判并未比洛克提出更多的理由，甚至可能就是洛克建议他写的。他的论述简单易懂。菲尔默的《先祖论》主要论述了三个主张：不存在自然的自由权利；平民政府既不符合自然，又危险；国王是实在法的制定者，不可能受实在法的管辖。对于这三点，西德尼的反驳和洛克一样，说国王不是父亲，政治权威不是父亲对子女的权威，而是以民众的同意为基础的；平民政府是最好的政府形式；国王只有遵守政体的宪政法规，才拥有对民众的权威，而宪政法规的天然监护人是国民大会或议会。西德尼的正面理念清楚明了，脚踏实地，能像杰斐逊对“自由帝国”的憧憬一样，在读者心中激起热情与焦虑参半的感情——热情地希望自己摆脱专制统治，焦虑地担心自己可能被征募去参加名为解放战争却看似与帝国主义扩张别无二致的征伐。西德尼奋勇捍卫新教，说它是自由人和好公民的宗教。按照现代的标准，他过于草率地把其他种族的政治潜力一笔抹杀，像亚里士多德一样，认为“卑怯软弱的亚细亚人”天生要受暴君统治。西德尼和哈林顿都认为，衡量好政府的标准是看社会是否像古罗马人或撒克逊祖先那样能攻善战。他也和哈林顿一样相信，自亨利七世以来，贵族的力量大为减弱，某种形式的“平民政府”是暴君统治以外的唯一出路。但是，西德尼把重新崛起的贵族视为共和政府的中坚力量，期冀贵族发挥比哈林顿想象的更积极的作用。西德尼和马基雅维利一样强调指出，最自由、最有活力的社会处于不

停的动荡之中，但动荡不会给社会造成破坏，反而是社会保持自由的条件。他指出，1680年的希腊人在奥斯曼帝国统治下的生活倒是很和平，他们居住的市镇荒凉破败，人烟稀少，没有贸易。雅典与斯巴达抗击波斯国王的那段时期，希腊动荡不已，随时有陷入阶级战争的危险，但它是自由的。现在，“这些筋疲力尽的民族苟延残喘，栖身于荒凉的城市废墟中，没有任何值得彼此争执的东西，也没有精力去反抗盛气凌人的主人每天对他们的伤害”注。

西德尼对须经民众同意的政府的捍卫同样强硬有力。政府要么靠强力维持，要么靠民众同意。后者为合法，前者是暴政。西德尼比后来的共和党人提早一个世纪指出，包括国王在内的所有执政官的权力都是由人民赋予的，人民随时可以将自己赋予的权力收回。哈林顿认为，政府的基础是土地保有权制度，这决定了哪些措施可行，哪些不可行。西德尼比他更加大胆，认为人民有很大的操作余地，可以做到按照自己的选择建立政府而不致造成整个国家的解体。《论政府》专门有一节讨论这个问题，里面说：“上帝让人选择自己的政府形式；选择了某种政府形式的人民也可以废除它。”注西德尼和洛克一样坚信，重建合法政府是发动叛乱的唯一合法理由；不能为了叛乱而叛乱，更不能借叛乱来实现某人成为暴君的野心。暴君政府是至恶，必须时刻保持警惕，一旦出现暴君，就应当抵抗他，推翻他。西德尼强调，人民有自由按照自己的意愿建立任何形式的政府，但对于合法的政府，不能吹毛求疵，妄加破坏。

西德尼从未提出过有关最好的政府形式的观点，这并非他的疏忽。《论政府》指出，虽然暴君制是绝对最坏的政府形式，但是没有哪个政府形式是绝对最好的。好政府因时地而易；需要保持灵活，因为世事难料，必须随机应变，争取最好结果。尽管如此，他仍不止一次地表示过对在可行的情况下建立贵族共和国的偏爱。西德尼将贵族视为政治力量的重要来源。归根结底，他与哈林顿观点的差异也许并不大，因为西德尼心目中的贵族与哈林顿描述的议员阶级非常相似，它实行按才选拔，使人民心悦诚服，绝无西德尼在书中通篇痛斥的钻营拍马、倚仗皇家宠幸作威作福的小人。西德尼不厌其烦地多次重复“有德能者居之”（*detur digniori*）这句拉丁文警句；这条原则应当是分配政治权力的基础。丹比（Danby）和克利福德（Clifford）之流注算不上贵族，不过是禄蠹，只会贪污腐败。他也认为，所有的好政府都是一人统治、几人统治和多人统治的某种混合，但对于这个为亚里士多德和波利比奥斯所积极倡导的传统观点，他尽管同意，却不像他盛赞英勇的撒克逊贵族那样激情洋溢。在攻击菲尔默之余，他还坚持指出，色诺芬和其他批评雅典民主的人并不真的想要君主制政府，他们想要的是秩序井然的贵族制政府。注

西德尼与同时代其他作家一样，为捍卫自己的观点毫不犹豫地援引上帝、自然和经验为根据。关键是他采用了洛克式的前提——上帝创造的人是自由平等的，若是说人必须放弃理性，臣服于号称有绝对权威的统治者，那是对上帝的侮辱。西德尼有一段名言，杰斐逊曾经借用，激进派更是反复援引；他否认上帝使得“有些人生来头戴王冠，而所有其他人却生来背负枷锁”。唯有上帝具绝对权威，凡人皆无此可能。直到19世纪，这一直是政府须靠人民同意这个论点的基础。未经人民同意就建立政府等于多重犯罪，它不仅是传统或古典意义上的暴君统治，而且是对以上帝的形象创造出来的人类的侮辱。上帝赋予人的自由不是霍布斯式的无法无天的自由，如霍布斯所说：“有权得到任何东西，甚至于彼此的身体。”西德尼同意洛克的观点，人只要稍用理智即可明白自然法的基本法则，自然法规定的义务不会因政府的建立而减弱，反而会得到加强。这既为抵抗非法权威的理论提供了基础，也阐述了政府的目的和服从政府的理由。

好政府并不维护人在自然状态中享受的所有自由；人一旦置身于公民社会的法律之下，就意味着自己不再能任意做出选择。霍布斯说人必须放弃一切自由，菲尔默说人本来就没有自由；西德尼的观点与他们都不一样，他认为，人应尽量少放弃原有的自由，而最好的政府也是最少插手人民事务的政府。如果说西德尼的这些观点证明他秉承了自由的传统，那么他对腐败的批判和对公民的忠诚、勇气和坚忍不拔的战斗精神的颂扬就证明他是不折不扣的共和派。若干年前有一种流行的观点，认为这两种传统互不相容，要么强调公民美德，要么强调个人自由，二者不可兼得。西德尼想得没有那么复杂细致，但如果有人向他提出这个观点，他一定不以为然。他的思想的继承人中不乏名人，杰斐逊只是其中一个。邦雅曼·贡斯当撰写他那篇把古人与今人的自由相对比的名文，不是要提倡必须完全放弃古人关于公民自由的观念。贡斯当和穆勒一样，认为强烈的公民意识一旦消失，个人自由即危在旦夕。

孟德斯鸠

要达到贡斯当的分析的精准程度，必须先了解孟德斯鸠关于自由的思想，弄明白卢梭为何灰心地宣称，近代商业社会的人当不了斯巴达和古罗马社会的那种公民。孟德斯鸠名叫夏尔-路易·德·塞孔达，是拉布雷特的孟德斯鸠男爵，出生于1689年。塞孔达家族是波尔多地区的贵族，孟德斯鸠一生中很多时间都用来管理他在那里的大片土地，但他也在波尔多地方的最高法院（*parlement*）做过几年法官，担任“戴臼形圆帽的庭长”（Président à Mortier）。*Parlement*是法院，是省级政府的一部分。像大部分政府职位一样，院长的位子是可以买卖的；孟德斯鸠的叔父买到了这个职位，孟德斯鸠又从叔父那里继承下来。它不是闲职，但孟德斯鸠接受的教育使他能

够胜任；他毕业于巴黎一所以学业要求严格而著称的学院，又在索邦大学修习了三年法律。不过，他对他的工作感到厌烦，尽管正是他的工作使他积累了他在《论法的精神》（*L'esprit des lois*）中显示出来的渊博的法律知识。他的儿子对这个位子没有兴趣，将它卖给了别的家族。然而，领地必须保留在家族之内；孟德斯鸠看到儿子明显地不会有继承人之后，安排让女儿嫁给一位远房亲戚，继承了家族的财产。

孟德斯鸠最注重的是丰富的文学与知识生活。他于1728年成为法兰西学院院士，之后马上开始了长达三年的英国、意大利和德意志之游。这段游历启发了他，为他提供了撰写《论法的精神》的大部分灵感。后来的20年间，他在巴黎文学圈子里活跃非常；他和《百科全书》的几位编辑交上了朋友，也为《百科全书》撰写了一些词条。他的主要著作中，《波斯人信札》（*Persian Letters*）匿名出版于1721年，《罗马盛衰原因论》（*Considerations on the Causes of the Greatness and Decline of the Romans*）写成于1734年，《论法的精神》发表于1748年。1751年，《论法的精神》被列入罗马天主教会的《禁书目录》（*lumières*），这在启蒙运动时代不啻为荣誉的标志。1755年，孟德斯鸠在巴黎与世长辞。《论法的精神》甫一出版，即被赞为杰作，虽然它不像孟德斯鸠计划的那样结构严密。人们经常摘用该书的概要，却不把它看作一部有着清楚连贯的主题的著作；孟德斯鸠提出的概要尽管条理不够分明，却使人不仅对他的思想，而且对今人的许多政治与道德理念都了解得更加透彻。至于该书的创造性，虽然称某部著作为某个体裁的开山之作并不能说明什么，但是《论法的精神》无疑奠定了现代政治社会学的基础。

《论法的精神》影响巨大，还因为它有好运相助。苏格兰的亚当·弗格森和亚当·斯密刚开始类似的研究，读到它自是深有会心而称赏不置。它从苏格兰又跨越大西洋，传到美国的学院；当时，苏格兰道德哲学家在美国的学校中很受欢迎，新泽西学院的校长，教过詹姆斯·麦迪逊的约翰·威瑟斯彭牧师，就是其中之一。孟德斯鸠对政治文化的分析启发了阿历克西·德·托克维尔去研究美国这个年轻共和国的道德、习惯和风俗，写出了有史以来关于政治制度运作的最有教益的著作。托克维尔说，一涉及政治问题，他就必然会想到孟德斯鸠的论述。《论法的精神》在法国的影响比较复杂。对于希望推动绝对君主制向着英国式立宪君主制发展的改革者来说，它提供了鼓励与安慰，但程度有限。路易十五和路易十六的政权不欢迎对宪政改革开展自由公开的讨论，孟德斯鸠自己也不赞成抄袭别国的制度。每个国家都有自己特殊的历史、文化、经济和对外关系，适度改善本国原有的制度通常比照搬别国的制度更加明智。注

读孟德斯鸠的著作，见识他无所不知的头脑和天马行空的想象力，实乃一大乐趣。本章只看他对三大题目的贡献：第一是他对不同形式的政府（一

人、几人或多人统治）及其驱动力的分析。第二是他对古典城邦过时的原因的解释。杰斐逊提出，可以把多个“共和区”（ward republic，即小型的地方自治政府）组合起来创立奉行古典共和国公民美德的近代民族国家。他提此建议的一个原因就是想绕过孟德斯鸠的这个论点。第三是孟德斯鸠关于如何在当时的世界实现政治自由，又不必重建古典城邦的论述；他介绍了英国立宪君主制的运作，分析了权力分立，并解释了权力分立却不分裂的制度如何维护了国王与庶民之间的力量平衡，而这个平衡正是英国的稳定、繁荣以及它特有的公民自由所依赖的基础。在此必然要顺便提及孟德斯鸠此论对暴君制、合法的绝对君主制和立宪君主制三者间区分的意义，以及对现代自由民主的影响，不过只能是匆匆一瞥。

法律与制度的“精神”

《论法的精神》以泛论法律的性质开篇。这部分使人有些迷惑，怀疑孟德斯鸠的用意也许不只是为法律唱赞歌那么简单。“从最大限度的广义上说，法是源于客观事物性质的必然关系。从这个意义上推断，所有的存在物都有属于自己的法：上帝有他的法；物质世界也有它的法；高于人类的‘先知圣人们’有着他们的法；畜类也有自己的法；人类拥有他们的法。”[注]野兽也许遵守自然法，也许不遵守；至于人类，他们具有独特的能力，可以选择是否遵守神授法或自然法，但他们经常不愿依法行事。[注]于是，人的生活就会使生不测，这是自然的报复，是要让人记住，轻率孟浪必然致祸。对具有分析头脑的现代人来说，这混淆了两种意义上的自然法，一种是管理着世界运作的物理法则意义上的自然法，另一种是人类理应遵守的不成文规则意义上的自然法。当然，无视前者是轻率鲁莽的，比如，若“藐视”万有引力法则，径自从高楼上的窗户纵身而出，后果将十分严重。至于无视后者也会带来惩罚，人们尽管坚持认为需要政府，对此观点却都不能同意。与本书的题目比较相关的是，孟德斯鸠对政府的起源采用了彻底的自然主义观点，所以他关于实在法起源的观点也是自然主义的。对于实在法，他将它分为管理自主国家之间关系的国家法、管理国家与人民关系的政治法或宪政法，以及管理公民彼此间关系的民法。任何现代撰著者也都会如此划分。[注]

接下来，他没有按照常用的三分法，把政府分为君主制、贵族制和民主制，而是提出了共和制、君主制和暴君制的区分。他还把政府的性质与精神区分了开来。共和国的性质是主权在于全体人民，由人民行使；在君主制国家中，法律由一人决定，但他通过居间机构，根据确定的法律来治国；而在暴君制下，一个人大权独揽，没有法律，一切全随他自己的高兴。共和国的精神，或称驱动原则，是美德；君主制的精神是荣誉；暴君制的精神是恐惧。乍看起来，这似乎就是现代概念中君主制与共和国的区

分，然则非也。孟德斯鸠划出暴君制这一类，说明他考虑的绝不是领导人经选举产生的国家与领导人靠世袭继承的国家之间这种普通的差别。

他关心的是国家的“精神”。雅典是民主共和国，斯巴达是贵族共和国，由世袭的双国王统治；但关键是两者都是共和国。英国的贵族相对独立，在政治中的作用举足轻重，但英国和法国都是君主制国家，奥斯曼帝国是暴君制国家。孟德斯鸠不反对亚里士多德把政府分为一人统治、几人统治和多人统治的几类，但他认为，亚里士多德以及所有其他古典思想家都没有弄明白君主制的性质，仅把讨论的范围限于单一统治者个人的优缺点。注这种方法未能发掘君主制统治的驱动原则，仅仅勾画出了这个或那个君主制国家的次要性质。亚里士多德将波斯和斯巴达都归为君主制，其实前者是暴君制，后者是共和国。古希腊思想家从未见过任何类似近代君主制的国家。城邦经常是一人统治，但那或者是短暂的一段暴政，或者是人民自愿服从于某个特别出类拔萃的领导人，比如雅典民主巅峰时期的伯里克利。

政权的驱动精神不可与国家的目的混为一谈。共和国的驱动精神是美德，君主制是荣誉，暴君制是恐惧。孟德斯鸠所谓的“美德”与马基雅维利声称罗马共和国兴盛时期的罗马公民所具有的美德非常相似；它是一种公共精神，不是道德上的正确。政治制度的驱动精神并不决定它的目标。罗马的目标是扩张与征服；斯巴达虽然以作战为目标，却无意扩张；雅典的目标是贸易与殖民。三者都是共和国，尽管几世纪后，罗马变得迥异于前。近代君主制国家中，法国尤其长于追求光荣和高级文化，英国的君主制却是个异数，因为它的目的是实现公民的自由。共和国最自然的形式是民主形式，或至少是平民形式，因为共和国的主权者是人民。在较小、较简单的共和国中，人民无须代表，直接进行自我治理；无论何种共和国，其定义都是人民掌握主权。共和国的规矩是“人民喜欢的即为法律”注，这与查士丁尼“皇帝喜欢的即为法律”之说恰好相反。卢梭和康德也阐述了这个观点：任何按宪法治理、始终致力于实现共善的国家，其恰当名称都应是共和国，哪怕行政权是掌握在君主手里。只要一个国家靠人民的同意维系，治国的目的是促进人民的利益，那么就存在公共“事务”（*res publica*），也就是全社会的共善。

孟德斯鸠的一个想法部分地预示了可说是美国共和国创始人最重要的成就。他提出，如果由平民共和国组成的联盟必要时能团结一致，就可既保持古代城邦的民主美德，又发挥单一国家的行政和军事效率。虽然孟德斯鸠是在讨论这类国家的军事能力的时候谈及这种可能性的，但是军事能力并非他提出此一想法的唯一原因。他和许多其他人都认为，平民共和国容易发生派别内讧，因而走向自我毁灭。共和国越大，这方面的危险也就越大，所以，抵御外来侵略的能力与避免因内部派别分裂而自毁长城的能力

之间有互为抵消之势。“联盟”的好处在于，它不仅比成员各自单独行动更能有效地自我保护，而且成员们也能够联手镇压某一个成员国内的派别内乱。在《联邦党人文集》（*The Federalist*）中，汉密尔顿和麦迪逊援引了孟德斯鸠对利西亚联盟（Lykian League）的讨论，孟德斯鸠赞扬利西亚联盟为构建得最好的联盟。虽然杰斐逊对《论法的精神》的杂乱无章颇多微词，但是他自己提出的在“共和区”基础上建立共和国的思想可能就是来源于斯。美国联邦主义的一个本质性特点是双重主权的思想，但这个思想不可能存在于利西亚联盟的制度观念中，因为古典思想中没有近代的主权概念。注

在权威依靠法律并受法律限制的温和政府与统治者个人意志乃唯一治国原则的暴君制政府之间，孟德斯鸠做了严格的区分。他同样严格地区分了古代共和国公民与政体的关系和近代公民与政体的关系。他这样做不是批评今人不如斯巴达人；那是卢梭的风格，不是孟德斯鸠的风格。孟德斯鸠非常清楚近代时代的优点，无意将其全盘否定。但很容易看得出《论法的精神》为何会使得皇家审查官心生不安；孟德斯鸠说，在一个管理良好的君主制国家中，“每个人都几乎是好公民”，这很容易使人以为，他表面上说要展示近代君主制国家是多么统治有方，其实是意在讽刺，甚至隐含贬义。事实上，他此言似乎是发自真心，但他也非常清楚，斯巴达的公民必须随时准备为国捐躯，而近代的观念则比较放松，公民只要遵纪守法，随和友善，诚实不欺，与人合作，就是好公民。注

孟德斯鸠并不提倡民主。事实上，他宣布，他的目的是为人们提供热爱自己的政府的理由，这等于是自我禁制，不为任何具体的政府形式做宣传。只能假定，他这样说的时候，没有料到《论法的精神》会在奥斯曼帝国广泛流传。孟德斯鸠也不鼓吹在近代欧洲重建共和国形式的政府；他读过哈林顿和西德尼的著作，赞赏西德尼的观点，还引用过他的话，但认为哈林顿的论述完全不得要领。英国人为建立民主共和国闹腾了10年，但最终还是只能接受命运的安排，实行了应势而生非常成功的政府形式，尽管很难说清英国的政府形式应该算是哪一类。注

至于近代的人为何无法重拾古代的政治美德，原因多种多样，有简单的，也有复杂的。在一个层面上，孟德斯鸠率先提出了贡斯当的观点，即近代世界比古代城邦为人提供了更多的私人乐趣。如果今人遵守古人的纪律，会失去诸多乐趣，而古人却没有这方面的损失。这个说法并未评判今人与古人孰优孰劣，但对英国乡村辉格党人的意识形态与卢梭对近代世界表示的不满提出了一定的怀疑。不能说因为今人享受近代世界提供的乐趣，他们就是坏人，即使今人因此而不像古人那样对祖国忠诚无限。古人与今人的这种对比是否绝对可靠，那是另一回事。伯里克利声称，雅典人是忠于

国家的好公民，同时也有丰富的私人生活；可能伯里克利——或修昔底德——那时已经想到了贡斯当提出的问题，并认为正确的回答是，公共与私人生活“同样重要”，不是只能“二取其一”。贡斯当自己也持二者“同样重要”的观点。(注)孟德斯鸠举了斯巴达和罗马为例，却没有提到雅典，后来贡斯当也把雅典当作古代共和国中的异数，这也许不是偶然的。

在更深的层面上，孟德斯鸠看到，即使对伯里克利的观点做出最乐观的解释，雅典实行的也不是近代的自由主义；它坚持维护意识形态的一致性，雅典的每一个公民都处于所有其他公民的监视之下，政府着力在每一个参政公民的心中培育对城邦的绝对忠诚。那样的气氛会使现在的人感到窒息；无论如何，那种方法只有在很小的国家内才能奏效。古代和近代的批评家都认为，当雅典的公民大会表现特别恶劣的时候，雅典即不再是温和的政权；近代批评家则可能觉得，即使在雅典表现最好的时候，也会令人备感压抑。此论可以与孟德斯鸠关于商业的评论联系起来看。古典共和国鄙视体力劳动，对商业活动心存怀疑；为防止居民对经商赚钱产生兴趣，它们不得不组织各种公共比赛和节日庆祝活动来让大家有事可做，还必须加强社会舆论对赚钱的贬斥，以防微杜渐。这方面，希腊城邦中经济生活最活跃的雅典又是例外。

孟德斯鸠非常清楚，生活受到如此严格规范的“人民”只占全体成人人口的一小部分。即使在激进的民主城邦中，也只有经济独立的男性才能参政。只有男人，而且是有足够财产因而与共和国的利益息息相关的男人，才有公民资格。民主制与贵族制之间的界限并不十分清楚。人们必然会想到以几人统治和多人统治的标准来划分，但亚里士多德提倡建立的政体奉行贵族标准，尽管“多数人”仍不是公民，但有“更多的”人是公民；这就留出了回旋的余地。克莱塞尼兹为雅典制定的民主宪法把投票权赋予了所有四个公民阶级，但规定只有前三个阶级的人有资格担任公职。以为在公民同意的基础上建立政府一定会导致代表制或议会制民主，这是近代的观念。下面会看到，关于近代社会能够达到的政治自由只能是霍布斯式和洛克式的“否定性”自由这一点，有许多赞成的论点，其中之一就是，可以保证每个人都有不受虐待的自由，但是，不能让每个人都拥有对如何治理他或她的真正的发言权。

孟德斯鸠接受了亚里士多德的思想，认为平民共和国的公民有争取平等的激情；这个思想自然在托克维尔的《论美国的民主》（*Democracy in America*）中占据了主导地位。在古代，这种激情的本质是政治性的，不是经济性的，是争取平等政治地位的激情。它也许产生了经济方面的后果，如迫使富有的人承担军费，让他们出钱举办节日庆祝和体育比赛，等等。但它不是争取机会平等或提升社会地位这样的近代理想；近代的理想主要是经济和社会方面的理想，政治并非首要因素。孟德斯鸠认为，古典

城邦和古典式的正直公民已成为历史，逝者难追，但罗马至少留下了一项开明的欧洲人不能放弃的遗产，那就是坚持自己有法律权利，不应遭到随意的虐待，不应受任何人心血来潮的草率决定的制约。虽然不能重建罗马共和国，但可以确保法治。

孟德斯鸠论述法治的意图并不完全清楚。读了他对暴君制、君主制和英国的特殊情况的描述后，很容易将其理解为对法国绝对君主制的攻击，其实不然，尽管他确实批评了法国君主自我毁灭的倾向。孟德斯鸠相信，君主与贵族同兴同衰。他批评亚里士多德，说亚氏不明白，君主制需要“中间的、下属的和依附于它的力量”，没有这种力量的政府不过是暴君制而已。(注)英国君主的巨大成功是他做到了通过“居间”机构治理国事；这样的制度将地方贵族与国王联系在一起，把他们变成了国王在全国各地的耳目。法国君主剥夺贵族的职能，赐予他们金钱与财政特权以为补偿，做得太过分了。此举实为不智；对社会有用的贵族不会遭到民众的仇恨，但无用的贵族会引起民愤。发挥作用的贵族支持他们所帮助的政府，无所事事的贵族则会对政府心生不满，起到颠覆性而非支持性的作用。唇亡齿寒——“无君主即无贵族，无贵族亦无君主。”(注)——这个事实并不能保证贵族能够顾大局，看长远。问题不是法国君主想当暴君，他们没有那个意图，他们只是不想在管理国事时受人干涉。孟德斯鸠认为，君主制的驱动力是管好国家的愿望，一个世纪后的托克维尔在《旧制度与大革命》（*L’ancienrégime et la révolution*）中提出了同样的主张。但是，如果君主制自挖墙脚，多好的愿望也救不了它。

奥斯曼帝国的暴君制与法国绝对君主制的区别体现了暴君制与君主制在精神上的区别。虽然国王的权力在原则上是无限的，但他必须在一个以荣誉、等级和地位为基础的社会中行使权力。对一个宁肯战死沙场也不愿临阵脱逃的人，若要求他做不荣誉的事，很可能会把他逼反。这些都限制了君主的权力。它意味着，权力只在理论上属于君主一人，实际上由君主与贵族分享。法国国王并不想把臣民变为奴隶，他不想效法奥斯曼帝国的苏丹。孟德斯鸠关于人民的道德（*les moeurs*）、价值观、希望、忠诚和归属感的观念说明了其中的道理。国王除非和臣民有同样的价值观，否则不可能温和执政；如果国王暴虐，人民就会要么沦为奴隶，要么起来革命。至于这样的王国到底有多少真正的自由，孟德斯鸠的论述措辞谨慎，但语带批评。最起码的自由是无法削减的，但它存在于社会的空隙之间，没有法律的规范。法国幅员辽阔，国家富足，各种意见五花八门，地方风俗多种多样，关于商业社会的利与弊以及任何其他问题的观点也多如牛毛。孟德斯鸠不仅是拥有土地的贵族，还是酒商，对相互冲突的利益的压力有亲身感受。社会与经济的多元化维持了自由，虽然代表宪制的政治法律没有发挥这样的作用。

英国是个异数，它不是“我们所知的君主制”，而是一个以法律促进自由的国家。注英国的自由不可能是古典共和国的自由；英国是君主制，它的驱动精神是荣誉，不是美德。尽管如此，它的法律还是保障了自由。英国的诀窍在于权力分立，孟德斯鸠是以近代形式提出此一概念的第一人。国家权力包括执行法律的执行权（即现代概念中的行政权）、决定案件的处置权（即现代概念中的司法权），还有立法权。这并非洛克提出的行政、联盟和立法三权的区分。洛克的区分中没有包括独立司法权，这既是一个疏漏，也是一件怪事，尤其是考虑到他的《政府论·下篇》是多么重视由刚正不阿的法官执行确立的法律。孟德斯鸠甫一提出今天众所周知的三权分立的概念，就马上取消了其中三分之的内容，说司法权在某种意义上是“无效的”。注此言难以理解；他的意思也许是，在理想的情况下，法官应无为而治；清楚明确的法律、确凿无误的证据和合情合理的法庭程序应该如数学定理般产生显而易见的判决结果。然而，这一思想的问题是，孟德斯鸠在讨论君主制的时候，强调法律必须有“受托人”，似乎指的就是法庭和律师。

英国人有权力分立，也有不同权力之间明智的互相重叠。不同的权力由不同的社会集团掌握，所以每个集团都可以制约与之竞争的其他集团，而权力的重叠则意味着行政部门可以影响议会的行为，反之亦然。孟德斯鸠说，这就是保持“平衡”的诀窍。很不幸，孟德斯鸠的旅行日志只有德意志和意大利的部分留存了下来。若能看到他对英国印象的第一手记录，一定会给人以巨大的启迪。看到英国的政治辩论如此激烈，孟德斯鸠显然又惊又喜。英国人把批评国王和大臣视为天经地义的自由，但在巴黎，谁敢如此批评国王，马上会招致一封国王的封印密信（lettre de cachet）注，被投入巴士底狱。孟德斯鸠访问英国时，罗伯特·沃尔浦尔爵士已经确立了他在下议院一言九鼎的地位，沃尔浦尔在议会外的敌人，特别是博林布罗克子爵，正在大力谴责沃尔浦尔为掌握下议院而使用的卑鄙伎俩。孟德斯鸠注意到了其中的讽刺，因为沃尔浦尔是辉格党人，原则上是反对国王的，而博林布罗克是托利党人，原则上应捍卫皇家的特权。然而，沃尔浦尔掌管着议会，为国王的政府服务，而博林布罗克谴责他使用的措辞全是反对查理二世的辉格党人所用的。

对于权力分立如何在英国维持了自由这个问题，孟德斯鸠的意见高深莫测。他根据英国的经验，从一个罕有的角度对威尼斯发出批评。威尼斯也许是“最安详宁静的共和国”（*la serenissima*），但它的居民没有充足的理由确信自己的命运不受其他公民的左右，威尼斯没有实现这个意义上的自由。它设有“可怕的”非公开刑事诉讼制度，鼓励公民彼此告发，为此专设了一个信箱来接受检举信，信箱的开口做成狮子张开大口的形状。因为共和国的主权不像一人统治那样自然地集中于国家元首手中，而是分散在所

有公民中间，所以它必须设法确保共和国作为整体能够对每个公民行使绝对权威。在这方面，世袭但按照宪法统治的君主制显出了它的优势。

这个思想与权力分立的联系是间接的，但清晰易见。孟德斯鸠的权力分立思想重点不在机构设置上面。他率先提出了“舆论的暴政”这个思想，说在个人一律受制于“舆论的暴政”的社会中，如果所有机构均一边倒，那么这样的社会虽然能够维持制度上的权力分立，却失去了自由。熟读孟德斯鸠的托克维尔担心美国就会成为这样的社会；20世纪50年代麦卡锡主义在美国盛行时，批评者说，最高法院面对立法与行政部门的蛊惑煽动，没有担负起孟德斯鸠阐述的捍卫法治的责任。一个社会若是落得托克维尔担心的下场，就不会有孟德斯鸠在英国看到的那些自由。在那种社会中，个人的行动不是基于信念，而是洗脑的结果，或者是出于恐惧。甚至可以想象一个满是“居间”团体的社会也会遭到这样的命运。社会中可以有行政等级制、专业齐全的劳动人口、对地方乡土的忠诚和五花八门的宗教信仰，但是，如果在意识形态上坚持一致，为迫使持不同意见的人回归主流阵营不惜对他们施加各种心理压力，那么这种社会就没有孟德斯鸠所赞扬的自由。孟德斯鸠赞扬的自由是美国一贯引以为豪的特点，那就是各个社会群体有众多的机会影响政治机构，各个机构的人敢于坚持自己的意见。

孟德斯鸠提出了政治多元主义理论的要素，开启了一场持续至今的辩论。权力分立若要产生良性影响，社会结构必须合适，人民必须自立，并积极利用社会的各种机构制度。孟德斯鸠佯作不知英国人是否真正自由，只说他知道他们有使他们获得自由的法律。很难相信他是言出于衷。他介绍了使英国人获得与近代世界相适应的公民自由的宪政制度，让读者自己去思考英国人是如何利用了这个制度的。他说过，他不想让读者只读他的书，而是想启发读者思考。他描述的政治平衡在实质上比哈林顿笔下的平衡更有活力。孟德斯鸠不是在土地所有制的基础上进行机械的推断，他描述的政府中，不同个人处于不断地彼此调整适应之中，那些个人既有机构的归属，也有阶级或地方的归属。孟德斯鸠的政治平衡另一个重要的因素是个人愿意为避免停滞而改变思想与效忠对象，哈林顿对此会感到不安。

近代政治制度无论如何，都不可能是自动运作的机器。人也不可能创造出一个千秋永续的完美共和国。哈林顿希望，平衡得到实现后，能够靠万古不变的法律来维持；这完全是梦想。但他提出，政治建构必须既照顾又控制不同社会群体的经济活动，这个富有洞察力的思想至今没有过时。从哈林顿的《大洋国》到孟德斯鸠的《论法的精神》这100年间，欧洲思想发生了决定性的变化。可以清楚地看到，在科学和技术领域，今人确定无疑地超过了古人。至于道德和政治是否也是今胜于昔，这一点没有那么清楚，但模仿古人的机构制度肯定不是好办法。马基雅维利关于要像仿制罗马的雕像一样抄袭罗马的军事与政治实践的建议不再有说服力。但孟德斯

鸠以他渊博的学识，通过对历史的了解和对世事的观察，明辨出了18世纪在政治上发展的局限。在这方面，美国的创始人是他名副其实的学生。

---

1. 《理想国》的英文标题是“The Republic”，意思是“共和国”。——译者注
2. Constant，18—19世纪法国小说家和政治家。——译者注
3. Guizot，18—19世纪法国君主立宪派领袖。——译者注
4. 指美国制宪大会。——译者注
5. 即荷兰共和国。——译者注
6. 指英国上议院中的大主教及主教。——译者注
7. 指英国上议院中的贵族成员。——译者注
8. 两人都曾在查理二世统治期间任财务大臣。——译者注
9. 用来下达监禁或放逐的命令。——译者注
10. Rousseau, *The Social Contract* (2. 6), p. 67.
11. Harrington, *The Commonwealth of Oceana*, pp. 72ff.
12. Ibid., p. 20.
13. Ibid., pp. 8-9.
14. Coke, “Dr. Bonham’s Case, ” in *Selected Writings*, 1:264-83.
15. Harrington, *Oceana*, p. 15.
16. Ibid., p. 52.
17. Hume, “Whether the British Government Inclines More to an Absolute Monarchy or a Republic, ” in *Political Essays*, pp. 28-32.
18. E ditor’s introduction to Sidney, *Discourses concerning Government*, p. xvi.
19. Though Blair Worden praises it as “a book of great clarity, elegance, and learning, ” in Burns and Goldie, eds., *Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, p. 460.
20. Sidney, *Discourses*, p. 259.
21. Ibid., p. 20.

22. Ibid., pp. 174-75.

23. Ibid., p. 511.

24. Constant, “The Liberty of the Ancients Compared with That of the Moderns, ” in *Political Writings*, pp. 327-28.

25. Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, pp. xliii-xlv.

26. Ibid., p. 3.

27. Ibid., p. 4.

28. Ibid., p. 7.

29. Ibid., p. 168.

30. Ibid., pp. 10-11, 21.

31. Ibid., pp. 131-33.

32. Ibid., p. 26.

33. Ibid., p. 22.

34. Constant, “Liberty of the Ancients, ” pp. 327-28.

35. Montesquieu, *Spirit of the Laws*, pp. 17-18.

36. Ibid., p. 18.

37. Ibid., pp. 156-66.

38. Ibid., p. 160.

第十五章
卢梭



生平与时代

卢梭的一生艰难而又坎坷。他1712年6月28日生在日内瓦，出生后没几天母亲就去世了。不必懂得心理分析的理论也可以猜到，幼年丧母可能是卢梭后来奇怪的感情经历的一个原因。他对他的贵族赞助人兼情人德·瓦朗夫人总是叫“妈妈”，对每一个和他有紧密关系的女人都是时而蛮不讲理，时而乖巧听话。卢梭的父亲是钟表匠，有自己的小生意。他受过教育，胸怀大志，但疏于打理生意，于是家境逐渐没落。他所属的社会阶层地位比较尴尬。日内瓦是共和国，和通常的共和国一样，主权名义上由大议会（*grand conseil*）掌握，所有经济独立的男性公民都有资格成为大议会的成员。日常事务由小议会（*petit conseil*）决定。实际上，小议会成了永久性的小型寡头机构，由上层阶级成员组成，他们盛气凌人，不愿意与中等阶级和中等偏下阶级的公民分享权力。卢梭的父亲反对贵族，许多读者认为，卢梭的著作暗地里是对小议会的攻击。《社会契约论》（*Social Contract*）和《爱弥儿》（*émile*）在1762年出版后，小议会也把它们视为对自己的攻击，于是下令将书全部焚毁，并决定只要卢梭踏足日内瓦，就马上逮捕他。

卢梭与日内瓦这座城市的关系一直非常紧张。他十几岁时曾跟着一位镌版师傅当学徒，但他觉得活计沉闷无趣，师傅对他呼来喝去也令他反感。为了躲避师傅，他常常出城散心。当时，学徒无论为了什么原因到乡间去，晚上宵禁之前都必须回城。卢梭两度违反了这一规定，如果再犯第三次，就会受惩罚；所以，有一天他又是到了宵禁时间还未能赶回城里的时候，他永远离开了日内瓦。他很少在一个地方长久栖身，总是靠好心人收留才有瓦遮头。然而，他几乎无一例外地对帮助他的人恩将仇报，弄得朋友们对他难以忍受。他没有一个工作能做得长久，先给人当仆人，后来做过家庭教师，为人抄过乐谱，担任过法国驻威尼斯大使的秘书，还是成功的作曲家和作家。卢梭的情人中不乏贵族妇女，德·瓦朗夫人是其中的一个；她们觉得他那小资产阶级的感情荒谬可笑，卢梭则因她们的“不贞”而妒火中烧，却又说不出口。

卢梭1741年到达巴黎后，和狄德罗交上了朋友，后来为狄德罗的《百科全书》（*Encyclopédie*）写了两篇文章，一篇是关于音乐的，另一篇是关于

经济学的。他还通过狄德罗认识了其他的“启蒙运动”作家，与他们保持着冷淡而疏远的关系。卢梭去威尼斯短暂逗留了一段时间后，1744年回到巴黎，担任法国大使的秘书，但宾主并不相得，时常争吵。1745年，他认识了洗衣女工泰蕾兹·勒瓦瑟，和她时断时续地同居，直到1766年正式结婚。他们生了五个孩子，都送进了弃婴医院。这样做无异于将孩子送上死路，因为弃婴医院的婴儿死亡率高达90%以上。在此要为卢梭说句公道话，他和泰蕾兹根本没有能力养活孩子。至于对卢梭的批评，伏尔泰在多年后出版的那本简短却残酷的小册子里都已把话说尽，那本小册子也是把晚年的卢梭逼疯的许多因素中的一个。

卢梭自1762年《社会契约论》出版到16年后撒手人寰，其间日子并不好过。光是想找到一个不受当局骚扰的安居之地就困难重重。若是回日内瓦，会被小议会投入监牢；《爱弥儿》在巴黎被焚，因为它否认原罪的原则，当局还下达了对他的逮捕令；他想在日内瓦附近普鲁士控制下的一个瑞士小村庄住下来，又受到了当地神父的迫害。英国虽然地方生疏，却是安全的避难地，但当大卫·休谟为卢梭安排好了在英国的住处时，卢梭却怀疑休谟在阴谋策划，要将他置于死地。注他几乎是唯一和休谟有过争执的人，虽然这不是什么光彩的事。18世纪60年代末，卢梭精神失常。法国当局看到他再也不能给任何人找麻烦了，于是在1770年默许他和泰蕾兹在巴黎郊外定居，受长期以来一直资助他的德·孔蒂亲王保护。1778年，卢梭与世长辞。他为世界留下了1782年出版的《忏悔录》（*Confessions*），也永远改变了欧洲人的思想。埃德蒙·伯克和约瑟夫·德·迈斯特这样的保守派对卢梭恨之入骨，卡尔·马克思这样的激进派对他心存怀疑；但他提出的思想现已成为我们思维方式的一部分。无法想象，若是没有他的思想，今天的我们会是什么样子。

卢梭与革命：传言与现实

托马斯·卡莱尔注论述知识分子在政治中的作用时，有一段话中的主角就是让-雅克·卢梭。谈到法国大革命时，卡莱尔说，卢梭的《社会契约论》第二版装帧的封面用的是嘲笑第一版的人的人皮。此话当然不能当真，但它反映了一种广泛的观点，认为卢梭的思想造成了自16世纪和17世纪的宗教战争以来最大的政治和社会动荡。伯克和迈斯特就是这样想的。迈斯特相信，下等阶级若逃脱了上等人的控制，会烧杀抢掠，无恶不作。他说，不能责备老虎有吃人的兽性，但放开约束着老虎的绳索的驯兽员要负完全的责任。卢梭是放虎出柙的元凶，其他知识分子是从犯。迈斯特的这个论点遇到了一个困难：卢梭是反对革命的，事实上，他反对一切形式的突如其来的改变。他非常抵触近代社会中人员的流动，无论是在不同的社会和经济阶层之间，还是在不同的地区之间。他的政治理想是古典式或半古典

式的。他崇拜马基雅维利在《论李维》中表现的共和思想，认为马基雅维利撰写《君主论》给篡权者和匪徒提供建议，实乃迫不得已，他提的那些建议如此大逆不道，一定是有意通过《君主论》来警示世人防备君主的邪恶。注当然，他不喜欢当时的君主制，他景仰的是古代共和国中最稳定的那种。卢梭在《社会契约论》结尾处建议的政治机构是罗马式的，他也极口称赞罗马和斯巴达的公民理想。他自认不是民主派，尽管他激励了一代又一代的民主斗士。他对雅典不如对斯巴达那么喜欢，一个主要的原因是雅典混乱无序。

有了事后之明，又读过黑格尔和马克思的著作后，今人大都认为法国大革命是一场“近代化”革命。它摧毁了旧制度和传统的统治精英，经过暴烈的动荡后，催生了一个政府有代表性，以民族的理念为基础，致力于自由、平等、博爱的共和国。达到这个目标用了几乎100年的时间。到1870年普法战争结束后，才建立了第三共和。甚至有人认为，法国大革命直到1970年才真正完结。第三、第四和第五共和所代表的民族国家是卢梭无论如何也想象不到的；如果他看到，也不会喜欢。卢梭的爱国主义不是法国革命军以及后人的民族主义，而是斯巴达勇士的爱国主义，它意味着忠实执行命令，手持盾牌投入战斗，直到躺在盾牌上被抬回来。注这样的人来自小型农业社会，不是商业社会，更不是工业社会；他们住在乡间，不住在城市；他们的思想极为保守。卢梭的令人迷惑之处在于，虽然他肯定没有参与促成法国大革命的爆发，更遑论决定大革命的发展轨迹，但是自18世纪60年代至今，他提出的理想一直激励着社会和政治积极分子，然而，对受他激励的激进者努力创造的社会，他又一直抱有敌意。

卢梭多才多艺，他的影响远远超过本书讨论的范围。比如，他是天才的作曲家，他写的歌剧《村里的预言家》（*Le devin du village*）大受欢迎。他的书信体小说《新爱洛漪丝》（*La nouvelle Héloïse*）发明了浪漫小说这一体裁，模仿者众，数不胜数；小说中描绘的情感为无数读者所热情认同，或假作领会。他的政治性著作包括《社会契约论》、为波兰与科西嘉撰写的立宪文件、关于教育问题的杰作《爱弥儿》，以及关于人类不平等的起源和政治经济的著述；这些著作的影响较难评估。他的书在法国和日内瓦被禁，由执行官员当众焚毁，公众很难看到。私人图书馆的收藏记录显示，《社会契约论》在社会上流传极少。不过，由于卢梭的书被定为非法，所以即使有也不会登载在书目中，书商同样不会宣传推销。旧制度的审查制度并不严格，而且执行起来因人的社会地位而异；上层阶级的知识分子如果小心谨慎的话，可以做许多不合法规的事情而安然无恙。小心谨慎必然意味着不事声张，所以只能猜测什么人读过且读过多少卢梭的政论著作。大革命爆发后，许多革命领袖人物都自称为卢梭的信徒，但那是另一回事了。

本书集中讨论作为政治理论家的卢梭，间或会提及“另一个”卢梭。不过，卢梭的思想和感情上的凌乱是他的影响的一部分。他支持追求理性这一启蒙运动的理想，鼓吹将政治置于超越人情、不偏不倚的法律之下，但他对人性的多变、自我、孤僻的强调是对这一理想的破坏。人对道德法，或称自然法的理解是靠理智还是靠本能（或二者兼有），这只是卢梭给后人留下的谜题之一。他钦佩感情不外露的斯巴达人，但他在《忏悔录》中表现出来的令人震惊的坦白把性方面的不满足引入了政治。20世纪的作家，从弗洛伊德到罗素，再到赫伯特·马尔库塞这样的马克思主义修正主义者，无一不受其影响。20世纪60年代的口号“个人之事即政治”简直就像是卢梭提出的。

卢梭最大的创新是把人的状况作为实质上的社会状况来分析，其间他把原罪的负担从人性中去除，放到了社会头上。他说，在他之前的所有作家以及在他之后的许多作家眼中的人性的缺陷不是由自然原因而是由社会原因造成的。注这个观点既非奥古斯丁的观点，亦非马基雅维利的观点，又非霍布斯的观点。基督教把政治视为一种不完美的补救方法，用来应付源自原罪的暴力、动乱和苦难。持怀疑态度的马基雅维利认为，对人性要分两面来看，人性本恶，人狡诈、贪婪、自私自利，但可以培养为勇敢、诚实、有公益精神的人；不过马基雅维利一直坚信人性需要改进。霍布斯从自然状态中提取出了在卢梭看来一点儿也不“自然”的素质，这个（卢梭眼中的）错误招致了反复的批评。卢梭是提出人由社会塑造的第一人，也是指控社会将人变得自我毁灭、心理错乱、不容于世的第一人。他把原罪的负担甩给了社会，为马克思主义以及过去两个世纪间其他激进政治运动的乌托邦式的乐观主义铺平了道路，尽管他本人不是乐观主义者。历史证明，以为既然人的恶德由社会造成，而非天生而成，就一定比较容易纠正，实乃大错特错；但这正是过去两个世纪以来激进派的想法。只需花上一分钟的时间，想一想人使用抗生素治愈细菌感染的成功，再想一想人在预防（无论是国内还是国际的）战争方面的失败，更不用说在家庭暴力和其他破坏行为面前的一筹莫展，就可以清楚地看到，“由社会造成”并不意味着“容易预防”。从这个角度来看，卢梭有三部著作最为重要：《论人类不平等的起源》（*Discourse on the Origin of Inequality*）提出了社会史的思辨，解释了人为何以及如何落入了悲惨的境地；《社会契约论》确定了合法权威存在的客观条件以及社会为达到那些条件应当做的事；《爱弥儿》描述了育人的过程，这个过程培养出来的人如果有幸身为合法共和国的公民，就将是合格的公民，即使不参与政治，也会是自给自足、道德合格的个人。

卢梭对人类进化的发现

本书主要分析《社会契约论》，但最好先来看一看《论人类不平等的起

源》和《爱弥儿》。卢梭在自己所有的著作中最重视《社会契约论》。他推迟了《爱弥儿》的出版，就是不让它抢《社会契约论》的风头，因为他心知肚明，《爱弥儿》更有可能畅销。为了保险，他在《爱弥儿》的第五卷中也给爱弥儿讲了一遍《社会契约论》的政治理论。注 但是，卢梭的政治思想中最新颖的主张并未反映在《社会契约论》里。卢梭绝非第一个借重历史的政治理论家。修昔底德就曾借历史说教；马基雅维利说，意大利的政治一塌糊涂，是因为基督教君主“傲慢、懒惰”使他们无视历史的教训。与卢梭同时代的大卫·休谟也发表过以史为鉴的政论著作，他撰写多卷本《英国史》（*History of England*）就是为了揭露辉格党人对英国史的叙述其实是政治神话。但卢梭比他们都走得远得多。

卢梭把近代政治置于一个逐渐演进的框架内，大大拉长了动荡起伏的政治生活所处的历史时期。关于论史之作的目的，修昔底德与马基雅维利意见一致，认为它们能提供成败的先例，使聪明的治国者引以为鉴。卢梭却几乎等于宣称，称为人性的东西不过是光线在物体表面的反射，永远不可能看到表面下是什么；虽然人的构成中一定有一种原始自有的东西，使文化得以创造出“人”这个产品，但是人原有的本性已经彻底湮灭，人的本性如何只能猜测，因为不可能亲眼见到。注

这个进化论的视角提出了一些深刻的问题，比如，人类进步的哪些可能性原来存在，现在却无可挽回地失去了？还有哪些可能性仍然存在，且可以抓住？这些是人类发展理论的主题。它还提出了这样一个问题：能够在多大程度上把新生的婴儿造就成有理性、有道德的快乐成年人，使他们不仅为自己，也为别人的利益服务？这就是卢梭的教育理论的主题。无论我们是否掌控教育过程，社会都会使我们具备某种个性，而不会让我们全无个性，社会也会教给我们有些东西，却不教别的东西。但是，如果对教育过程不加以明智的控制，或不利用它达到严肃的道德目的，它就可能产生任何结果——卢梭抱怨说，自己所处的18世纪的社会产生了巴黎的那些爱慕虚荣、哗众取宠、自我放纵的人。要培养出具有斯巴达人和罗马人的美德却没有他们的弱点的人，需费尽移山心力。

卢梭的一生杂乱无章，深受各种事件干扰，因此不能完全说，《论人类不平等的起源》提出了问题，《爱弥儿》和《社会契约论》做出了回答。尽管如此，卢梭的政治理论仍有其内在的逻辑。这篇开场白结束时，我必须最后说明一点：卢梭没有像后来的黑格尔和马克思那样，说历史为人类提出的难题都是可以解决的，无论解决的方法有多么血腥，多么暴力。黑格尔和马克思相信进步，卢梭却不相信。多数作者都认为事物总有好的一面，正如乌云边缘镶的金边；卢梭的典型思想却是，金边更衬托出了乌云的黑暗。他不否认变化能改善人的状况。他从未说过，如果人类没有语言、理智、道德甚至政治的话，会过得更好；但他认为，人获得了技能和

能力后，没有因此获益，反而用以损害自己。变化给人带来的与其说是希望，不如说是威胁；卢梭的政治思想反映出了他对稳定、简单和秩序的高度重视。

《论人类不平等的起源》

《论人类不平等的起源》是卢梭应第戎科学院的有奖征文写的论文，写于1754年，发表于1755年。四年之前，卢梭已经参加过一次第戎科学院的有奖征文，也获了奖，那次他的投稿是《论科学与艺术》（*Discourse on the Arts and Sciences*）。那篇论文比《论人类不平等的起源》短，论述也没有那么复杂。该论文批评了科学与艺术（也就是人的知识的增长）对人的道德与个性产生的影响，反映了当时的一般观点。虽然文章展示了卢梭特有的飞扬文采，但可以算是关于古今对比的一篇常规性论文。人类先祖虽然大字不识，但勇敢、诚实，政治上忠诚，具有公共精神；他们的后代受的教育太多，结果都成了软弱、狡猾、奸诈、自私之徒。不过，此文对卢梭生涯的发展影响巨大。卢梭声称，他之所以写作这篇论文，是因为他在去探望被监禁在万塞讷城堡中的狄德罗的途中得到了启示。根据卢梭在《忏悔录》中的叙述，他突然陷入极端的激动，有半个小时的时间失去了知觉。他在其他地方说，那是“启悟”。[注]卢梭像走在通往大马士革的路上的圣保罗一样，痛悔早年的轻浮行为，感到现在自己看清了人的状况，认识到必须向别人宣讲自己的救赎——他必须说明上帝创造的人原本是好的，但社会把人变成了人性泯灭的怪物。这篇论文是卢梭初次涉足社会和政治事务，此前他一直只关注文学与音乐。

卢梭因《论科学与艺术》一举成名，也招致了批评。批评分两类：一类是他的朋友，或至少是启蒙派提出的；他们抱怨说，卢梭对知识的贬低是对人的理性的攻击，只会帮反动势力的忙。所有其他的批评者都认为，他对近代世界的腐朽抱怨不休，却不提出任何改善的建议，实在荒谬可笑。卢梭反驳说，如果病人已经死了，找医生也无济于事。他承认自己回应批评时缺乏风度，态度恶劣，但又说，他必须如此，因为这是原则问题。他这样说当然不会赢得别人的好感，但他的回答并不愚蠢。如果有人得了不治之症，让他花钱接受无用的治疗对他并无好处。卢梭对近代世界的谴责与大部分类似作品的不同之处在于，他敏锐地感觉到文明在人的心中埋下的相互矛盾的冲动。古代的诗人哀叹，黄金时代过后，人类变得虚荣、贪婪、奸诈，但他们没有说过人因自己的邪恶而痛苦纠结。基督教的罪恶感要到很久以后才出现。“我所愿意的善，我反不做；我所不愿意的恶，我倒去做。”[注]卢梭提取了这句老话所表达的基督教对人的两面性的看法，将它用于世俗的目的。

作为有奖征文，《论人类不平等的起源》是一个失败。它比第戎科学院规定的篇幅长了一倍，结果评审员根本没有读完。作为对社会理论的贡献，它却令人叹为观止。卢梭把一个老题目完全反转了过来。论文有霍布斯的《利维坦》对自然状态的描写的影子。人不可能和平共处，除非有一个比所有人都更强大的力量控制着他们。如果不予控制，人就会威胁彼此的生命和财产；因为人如此行动是为人类的自然状况所迫，所以国家不像奥古斯丁建议的那样，是对原罪的补救，而是对形势造成的问题的解决。不过，霍布斯的政治观点仍然是奥古斯丁式的。卢梭保留了霍布斯的自然主义，也同意霍布斯所说，国家的目的是镇压内战，即使建立了国家后，内战的潜在危险仍然存在。然而，卢梭推翻了人性乃问题之源的思想，可谓石破天惊。他说，人没有原罪，问题都是社会造成的。他坚称，恰当地说，霍布斯所描述的人性不是真正的人性，而是社会化的人性。要明白我们痛苦的根源何在，必须回溯到文明人之前的时期，探究人类初次来到世界上时是什么样子。注

卢梭对人原本的真正人性的叙述很有意思，原因有几个：第一，他在论文中提出了直接与《圣经》的“上帝造人说”相违背的说法，为了不致惹怒审查官，他不得不以假设的方式展开论述，说他只是假想，如果人不是如《圣经·创世记》所说的由上帝创造，那么人可能会如何发展。“让我们把事实放在一边。”（*Écartons donc les faits.*）卢梭如是说。注今人因此无法确知，卢梭到底是相信他所描述的人类进化，只在口头上表示支持宗教的说法呢，还是仅把人类进化作为例子来说明问题，但并不认为它是真的。他说，有关的事实并不重要，但此话肯定是言不由衷，因为他在文章中不断提及并评论推断性的人类学。

完全可以相信，卢梭与《圣经·创世记》对人类起源的解释唱反调，不仅是他反对原罪理念的论述的一部分，而且代表着他对人类与大型猿类之间关系的真正的新奇猜想。卢梭读过蒙博多勋爵关于语言发源史的著作，里面提出，被称为“婆罗洲野人”的红毛猩猩是人与其动物表亲的关系链中之前缺少的那一环，卢梭对此深感兴趣。卢梭认为，真正的自然人与如今的人不太相似，而是更接近红毛猩猩；无论他的真意为何，这个思想都开辟了无人到过的处女地。在决定是否接受他的思想之前，还应最后谨记一点：卢梭从未说明过他的推想该如何证实。一个办法是采用类似推理的过程，先审视人类社会的事实，再看个人的发展，减去必须归因于社会化的因素后，得出的结果就是纯自然的人性。注另一个办法靠心不靠脑，自视内心世界，看一看去除了虚荣、势利或其他造成扭曲的因素后，还剩下了什么。这些自然的感情就是我们与先祖相通的东西。卢梭也许两个方法都用了，二者各有自己的问题。说人的感情在某个层面上不受社会影响，这与卢梭认为从自然人到文明人是至为深刻的转变这一观点相抵触；认为人可

以靠理智寻回自然的本性，这又有违于他坚持没有足够的证据说明本来的人性究竟如何的论点。

不过，“让我们把事实放在一边”。虽然卢梭论述的范围比论文的题目——论人类不平等的起源——广泛得多，但是他需要确定一个自然平等的基线，以说明人类社会的不平等是对这个基线的偏离。霍布斯确定的是恐惧与威胁的平等基线——每个人都可能遭遇暴力造成的死亡，每个人也都可以使用暴力杀死别人。洛克感兴趣的不是人身的平等，而是在上帝制定的自然法统治下的道德平等。当然，如果没有霍布斯力陈的人身不安全，自然法就不可理解，因为人不需要它的保护。即使如此，霍布斯和洛克的关注仍然对比鲜明。但对于霍布斯所说的自然人最重要的特点，卢梭却将其排除在外。人们对这个特点称呼不一，有人说它是自负，有人称其为自恋，有人叫它作虚荣，还有人名之为骄傲；它是一种愿望，想比别人得到的更多更好，这并非出于需要，或者自身利益，而是因为人只有引起了别人的羡慕或恐惧，才确信自己成功了。卢梭和霍布斯一样认为，文明人的突出特征是自负；《论人类不平等的起源》大量篇幅都用来论述自负的恶果。但在卢梭看来，自负是文明人的特征，或者应该说，是社会化了的人的特征，因为住在茅草棚里的加勒比印第安人也十分自负，但他们很难算得上生活在典型的文明状态中。自然，或者说自然中的上帝，只赋予了我们作为人的原材料，这些原材料产生了虚荣、卢梭所谓的自爱（*amour de soi*），还有自我保全的意愿。从自然中来的一切都是好的，是生活在不健康社会中的人类把赋予他们的好东西败坏了。

卢梭描绘了一幅自然状态中天真未凿的初民的图画；他们没有美德，因为美德需要有道德观念，而自然人没有道德观念的意识，处于天真混沌之中。人这个动物和其他动物一样，具有两个强有力的本能：自爱，即对自己的爱护；怜悯（*pitié*），即看到自己的同类受苦时本能的反感。有一项能力为人所特有，而其他动物没有；它不是道德能力，但它是将人与所有其他动物区分开来的决定性因素，卢梭称其为“*perfectibilité* ”。这个词引起了无尽的迷惑，它不是“可臻完美”（perfectibility）的意思；卢梭论述的是人为何不可能达到完美，他的主导思想是，人在发展过程中每前进一步，都会摔一个相应的甚至更大的跟头。最贴切的翻译是“可教育性”或“可造就性”，不过“未完成状态”也能够反映这个词的部分意思。卢梭提出了一个简单的对比。几乎所有其他动物成熟得都很快，出生后几个月就能做此后一生都在做的事情；人却在很长的时间内处于不成熟状态，其间他不断学习新的东西，自身的能力和愿望也不断改变。其他动物依赖父母的时间很短，人的依赖期则很长。人这个物种也发生了变化。所有其他物种千万年都保持不变，作为人的表亲的大型猿类今天的生活方式与1万年前并无二致。但人类在这段时间内发明了农业、商业和工业；识

字成了发达世界中生存的必备条件；人类生存的状况发生了彻底改变。事实上，人也许已经造成了本来的“人”这个物种的消失，我们已不是原来的物种。这种改变世界和自我改变的能力就是卢梭的“*perfectibilité*”的意思。人在最初的状态中，和所有其他动物相差不多。也就是说，人依照自己的需要生活，想要的一般都是对自己有益的，对别的并不奢求；人遵循的是自我保全的自然法则。严格按照字面翻译，“*amour de soi* ”是“爱自己”的意思，但它真正的意思是自我保全。人饿了就吃，只吃有营养的食物，累了就睡。卢梭还说，人在性需求的驱使下结成露水姻缘，完事便各奔东西，生出的孩子由母亲一个人养大。注人既不伤害自己，也不伤害他人。既然人没有语言，也没有理智，所以也就没有时间感。人对眼前的危险会感到害怕，但不会因过去的危险而烦心，也不会因有一天会死亡而焦虑。人对自我没有意识，由于没有时间感，也就不可能知道谁都难免一死。霍布斯总是强调人的焦虑，尤其是对死亡的恐惧，但卢梭反其道而行，强调人没有这些恐惧。自然人虽然不是理想的人，但他没有文明人的焦虑和煎熬，因此是值得羡慕的。注

同样，怜悯之心使得人不无端攻击自己的同类。而且，人也不会因争夺食物、饮水或住处而打架，因为人的数量很少，物资并不匮乏，所以没有理由打架；与其和别人争夺，不如后退一步——尤其是即使争夺成功，自己心里也会难过，因为看到对手的痛苦会使自己痛苦。这是一种自给自足的生活。发生事故在所难免，人可能痛苦地死去，有时可能会饥渴难耐；但这些危险不会影响人的生活，正如它们不会影响野兽的生活。人比野兽强，不会成为比人更凶猛、更强壮或跑得更快的动物的口中食，因为人即使在原始状态中，也比野兽聪明，有能力保护自己。至于平等，没有滋生不平等的基础；人有着同样的简单乐趣，遭受同样的简单威胁，没有固定的财产，没有语言来形容自己与他人的比较，因此也就没有文明生活中存在的不平等。

卢梭描绘的这幅图景如此安宁平和，使我们不禁纳闷，人为什么要离开自然状态？按照霍布斯和洛克的描述，形成群落的人所处的环境既无法律又无政府，所以很容易想见，由此产生的“种种不便”会逼人去寻找解决办法。卢梭却把史前人的状态描写得如此稳定，使人看不出有任何理由需要过渡到哪怕是最简单的人类社会。卢梭对此仅给出了大略的回答。如果人口开始增加，对资源造成了压力，人就需要社会组织和某种形式的语言来组织社会与家庭关系。这方面的需求会产生适当的技能和安排。人类历史就此开始，随之出现我们如今所知的人。卢梭想要解释两个相关的问题：第一是语言的发明导致的后果，第二是社会从最简单的村落发展到巴黎这种现代工商业都市的不可避免。

语言的起源湮不可考，卢梭认为语言的产生无法解释。他声称，真正的自

然人独来独往，由于不常见到自己的同类，所以基本上没有机会试图与别人交流。卢梭推翻了语言来自母亲与孩子的交流这个普遍看法；他说，无论如何，孩子都更需要表达自己的需求，所以创造语言的任务一定是由婴儿来担负的。卢梭精明地指出，若是没有思想，谁都不可能发明表达抽象意思的词汇，思想却又要靠语言来表达。他说：“似乎得用语言的力量才能确定对语言的使用。”更重要的是，语言、理性和自我意识恰好同时产生。理性也是将自爱和怜悯的情感变为道德意识的归总能力。人靠理性把自己的愿望泛化为道德原则。“我想要”变成了“我有权得到”，“我不想伤害他”变成了“我不应伤害他”。这些“道德”动词的出现显示了从冲动到有原则的发展历程。人不再想，“想到别人的痛苦使我感到难过”；而是想，“我认为谁也不应造成别人的这种痛苦”。人还会将这条一般性原则应用于具体的情况。后来，康德在卢梭论述的启发下提出，这就好比我命令自己和所有其他人“不要造成痛苦”，或者“不得伤害任何人”。

如康德所说，这些针对自我的命令是“绝对的”，无论我们是否愿意服从，它们都有效。不能说自己不在乎另一个人的权利受到侵犯，不伤害他人的义务也不因自己不在乎别人的痛苦而消失。按照卢梭的理论，人有了名副其实的语言的同时，也获得了超越空间、时间和具体个人来进行概括的能力。道德的出现带来了罪恶感和耻辱感。人有了新的、超越自身的标准，若没有达到标准也会有所意识，并因此而自责。这是金边中间的乌云。卢梭并不否认，获得理性、道德感和抽象思考的能力是进步的标志，但他更加注意进步给人带来的新的脆弱性。人可能会达到道德标准，脱离不会思考的动物的那种混沌天真，也可能会达不到道德标准，因而遭受负疚和自责的煎熬。现在，人受到虐待的时候，不仅肉体上痛苦，还感到道德上的愤怒。人自我毁灭的能力和他人的讥笑与恶意哪个对人的伤害最重，这个问题和卢梭的其他理论一样，仍然为人所辩论不休。这样的辩论只有好处。卢梭说得很清楚，人在变得易受他人伤害的过程中，也变得易受自己的伤害。不过，卢梭一方面（自诩为）具有刻画人类内心的独特才能，另一方面又是出色的社会理论家和好推测的历史学家，力图解释红毛猩猩的后代是如何变为巴黎居民的；他在这两个领域中的论述有些不一致之处在所难免。

在《论人类不平等的起源》中，卢梭对人类历史的描述是人类发展“阶段性”理论的一种变体。18世纪的人对这个思想非常熟悉：人类社会从狩猎-采集阶段开始，经过游牧阶段进步到定居的农业阶段，最后发展到近代商业社会。这一理论的不同版本自古有之，从中得出了道德上的教训。这里值得提一下这种理论的18世纪版本和后来版本的两点区别。工业社会与前工业社会之间在生产力方面的巨大差别给近代社会理论留下了深深的印记；在马克思之前，理论家感兴趣的是历史发展的其他阶段。我们现在只

关心工业社会和前工业社会之间的区别，其余的则留给历史学家去操心。今天，我们已经忘记了18世纪的人的关注，因为我们不再渴望看到自耕农和武装农民踊跃参加公民大会，随时准备拿起武器，就战与和的大事果断做出决定并承担后果。我们把瑞士各州一直保存下来的直接民主看作别致有趣的古董，并不觉得它反衬出了现代形式的民主的不尽如人意。我们也不像先辈那样焦虑地担心，人生活在由市场关系主导的社会中，心理可能会受到影响。发达世界的农民几乎没有人生产粮食主要为供给自己和家人。欠发达社会中的佃农贫穷困苦，受尽剥削，对他们来说，能够被市场力量统治反而是解放。在卢梭的时代，仍然可以用支撑着古罗马自由的坚强的自耕农来反衬近代市镇中卑躬屈膝的商人和谄媚巴结的店主，以及被封建制度的苛捐杂税压得抬不起头来的农民，这样的对比在那时并不脱离现实。卢梭的描述对许多美国人具有强大的吸引力，助长了19世纪末的美国平民党运动。

卢梭的天才在于他在人所熟知的因素的基础上提出了全新的思想。他概述了人类社会的发展，提出每当新的社会安排出现，也会出现新的心理特点。他的一个论点使他那些投身于启蒙运动的朋友为之震惊；他说，加勒比印第安人那样的野蛮社会代表着人类这个物种的春天，是人最幸福的状态。它并非完美社会。卢梭的确如他自己所说，他不是乌托邦主义者。人一旦清楚地对自己和别人有了意识，就开始攀比，从而产生羡慕和争夺异性的嫉妒之情。卢梭说得好，加勒比印第安人在一起跳舞时，彼此的竞争也随之开始，每个人都想比别人更多地得到异性的青睐。同样，一旦有些人意识到自己的吸引力比不上别人，就会产生羡慕和耻辱之心。[注]这类感情引起怨恨，也带来了为残酷而残酷的恶念。但是，它不会产生近代生活给人带来的那种挥之不去的焦虑感。卢梭与同时代的苏格兰思想家亚当·弗格森等人不同[注]，他没有试图一步一步地叙述各种形式的财产与权威的发展以及社会阶级的起源。他笔下的野蛮社会以狄德罗等批评近代社会的启蒙思想家描述的简单社会为蓝本，是一种大略的勾勒，没有进一步的详细描写。《论人类不平等的起源》的第一部分主要是为了说明加勒比印第安人的那种简单社会不是“自然”的，即使那么简单的社会也需要人脱离先前独往独来的生活状态。

《论人类不平等的起源》的第二部分和第一部分一样，可以视为对霍布斯理论的评论。第一部分先是指出，霍布斯所描绘的人的自然状态根本不是自然状态，接着描述了卢梭心目中人的自然状态。第二部分认真分析了霍布斯关于政府的目的是防止“所有人对所有人的战争”的论点，提出了关于战争如何出现、如何持续的新观点。它指出，战争并非起源于自然状态，而是起源于人类社会；战争不只是使用武器互相打斗，而且存在于社会关系之中，存在于文明社会里那些愿望得不到实现的人的幻想之中。它开篇即语出惊人，说确立了私有财产的人是公民社会的奠基人，也是社会所有

弊病的制造者。当第一个生此念头的人把一块地围起来并宣布“这是我的”的时候，大家应该蜂拥而上，拔掉他的篱笆，宣布大地的果实属于大家，而大地本身不属于任何人。如果人真的这么做了，那会防止后来的多少罪恶啊！当然，卢梭并不相信财产是以那种方式产生的，他也不认为，在人类社会的发展过程中，有可能不会出现土地私有制之类的东西。

诗人说，金银腐蚀心灵；他们和圣保罗都认为，贪欲乃罪恶之源。卢梭则争论说，更理性的观点是，玉米和铁使人实现了文明，也毁了人类。注这个观点洞烛幽微。如果只顾惊叹于工业世界与前工业世界的差别，就会忽视一个事实，即农业革命对人类进步具有更加决定性的意义。它使人类获得了相对稳定的食物来源，并生产出足够的剩余产品，创造了艺术、文学、科学和思想的财富；在这样的基础上，后来的突破才成为可能。卢梭总结出了我们所熟悉的道理：虽然农业带来了巨大的裨益，但是它也使人类陷入了单调乏味的苦役。田里的玉米靠劳动者汗水的浇灌才茁壮成长，这是亚当受到的真正的诅咒。

它把人分成两类：一类是为了给社会生产它所需要的粮食和其他物品而辛劳的人，另一类是拥有土地和所有其他有价值的东西的人。这两类人之间开始了低烈度的内战，无论是在建立在私有制之上的社会中，还是在掌握资源处置权的人和只能被动地受他们决定影响的人之间界限分明的地方，如20世纪的大多数共产主义社会。因为卢梭对富人享受的各种特权不以为然，所以他并不认为他们垄断文明的果实所取得的成就有多么了不起。对人来说，食物与饮水足够即可，过犹不及。十分重要的是，创造更多的资源造成了新形式的竞争，而新形式的竞争又导致新形式的痛苦。结果，人“生活于自身之外”（*autrui de lui-même*）。一旦人只顾与他人攀比，就不再关心什么对自己好，什么对自己不好，而是只在意自己在别人眼中的形象。

即使在原始社会中，人也希望得到别人的钦佩与好感。既然好感是根据观感产生的，人就会摆出假象，而这就催生了欺骗、虚伪和怨恨。产生欺骗的原因显而易见；要想获得别人的好感，就必须隐藏真实的自己，装出好的外在表现。为何会出现虚伪也几乎同样明显易懂；要得到公共舆论的认可，就必须与它站在一边，但口头上支持公共舆论的同时，心里也许认为它是错误的，或者是不道德的。卢梭对别人的批评做出了“熊一样的愠怒”的反应，声称他不会为博人好感而做伪君子，但此言招致了伏尔泰的激烈攻击，尤其是在伏尔泰发现了卢梭的孩子们的下场后。还有什么能比嘴上宣称热爱乡间，实际却对自己的孩子如此铁石心肠更虚伪呢？怨恨是最有意思的反应。《论人类不平等的起源》就此异乎寻常地加了一段附注，在脚注9中对怨恨进行了分析，描绘了近代人的内心世界。近代的人想得到所有其他人的认可，为此，他需要将别人置于自己完全的控制之

下。这意味着幻想自己是主宰别人命运的绝对独裁者。但是，正如柏拉图在《理想国》中所说，独裁者树敌无数，永远生活在可能被敌人杀死的恐惧之中。唯一的应对办法是在敌人有机会杀死自己之前先下手为强，杀尽一切敌人。于是，近代人只能得出绝望的结论：在他的想象中，他必须杀光世界上所有其他人，但结果是孤身只影地留在他自己制造的荒岛之上，没有一个人来崇拜、恐惧、羡慕他。注这个分析蕴含了黑格尔、弗洛伊德和萨特的思想要素。

《论人类不平等的起源》还有别的目的，其中一个是继续颠覆传统的社会契约说。贫富悬殊的社会不可能稳定。潜在的内战终有一天会爆发，穷人会抢劫富人，富人会杀害穷人。预防这类事情的发生、强力维护稳定的工具就是用意阴险的社会契约。富人（卢梭说他们"因他们的财产担惊受怕"）向穷人建议说，应该由自己继续剥削欺骗他们，穷人作为回报则应该保护富人的财产，继续为富人当牛做马。当然，卢梭说这个建议是经过了粉饰的，包装为要以和平、和谐来取代富人的剥削和穷人的抢劫，结果"所有人都心甘情愿地坠入锁链之中"。注在此，卢梭不仅率先提出了马克思的思想（这是恩格斯说的），而且对于人性的缺陷表现出了比马克思和恩格斯更清醒的认识和更尖锐的怀疑。将一切实际存在的政府都视为把穷人也拉进来参与的一个针对无产者的大阴谋，这个思想自出现政治不满之时便开始存在。贫穷的多数人可以夺走富有的少数人的生命财产，这一点一直非常清楚；同样清楚的是，阻止这种情况发生的一个因素是许多穷人愿意为保护富人而战，而不是抢夺他们的财产。个中原因为数众多，但现在不是解释的时候。

卢梭此论的两个内容看似互相矛盾，但都符合事实，一个在结构上属实，另一个在历史上属实。在结构上，国家确实建立在阴险的社会契约的基础之上。国家保护财产权，让富人剥削穷人，这是千古不变的真理。在历史上，国家不可能起源自明显的骗局。比较可信的可能是，开始时，彼此大致平等的人同意为了自卫团结起来，尽管这种同意也许是未明言的。一旦建立了国家，有机会获得国家资源的人就能借以提高自己的地位，用新获取的资源来巩固权力。此中暗含的意思是，比起其他类型的国家来，保护简单朴素的社会的小国家具有更大的合法性。卢梭不能大张旗鼓地宣扬这个观点，否则法国的审查官会注意到它的颠覆性含义，甚至可能会把卢梭抓捕入狱。

《论人类不平等的起源》的吸引力不仅限于政治方面。该文涉及面广，提出了关于人之内心的深刻洞见。根据它的描绘，备感疏离的个人与他自己、与他的良知、与公众都格格不入，这幅图景令人印象深刻，且具有危险的吸引力。卢梭把人描绘成社会力量的牺牲品，此论并不总能产生好的影响。有人会因此认为，人民只是供领袖任意塑造的黏土，这个思想会助

长独裁者和理论家建立乌托邦的企图。另一方面，它也可能导致“治疗性社会”（therapeutic society）中较为温和的暴政；“治疗性社会”指的是认为人若是没有大批的社会工作者和心理治疗师的帮助就无法生活的社会。卢梭认为近代世界最重要的事实是人的脆弱，对近代社会的优点则轻视不屑，但那些优点之一就是在卢梭自己的著作中得到充分体现的高度个性化。卢梭晚年的确精神失常了，但他一生的大部分时间内一点儿也不疯。说可以应付日常生活中种种困苦的人比他们自己实际感觉的更加不快乐，那是无用的废话。像伟大的艺术品一样，《论人类不平等的起源》达到目的靠的是突出现实，而不是分毫不差地描绘现实。

《爱弥儿》与避世

卢梭为之痛心疾首的矛盾和问题能否减轻或避开呢？卢梭提出了几个办法，这里大多略过不谈，因为它们并不显示他的政治主张，而是相当于建议避世隐居。尽管如此，可以说即使是最离群索居的“解决办法”也涉及政治，是对政治的间接的但也是猛烈的批评。如果人只有在独处的时候才能得到快乐，不会伤害别人，那么理智的人就会躲开世界及其政治生活，在山边为自己搭建一所茅棚，静心守虑，不必担忧自己的思想会影响他人。马基雅维利建议说，不喜欢“肮脏的手”的人应该进修道院去隐修。19世纪的美国作家兼哲学家梭罗在瓦尔登湖畔为自己造了一栋小屋，作为对当时社会的身体力行的批评。这类办法并无“不妥”，但人们会说，这对一个受过良好教育、靠版税生活的人来说比较容易，但对一个土里刨食的农民来说难以做到，而且重要的是，不能有太多人采用这个办法。

政治只能间接地促进人的生活中最重要的东西，此言颇有道理。自由派和保守派都同意这一点，他们认为，政府只需抗击对人民生命的威胁，建立机制推动社会合作，其余的均可无为而治。个人的快乐来自友谊、艺术、激烈的体育运动、神清体健的感觉，还有许多其他与政治不沾边的东西。这些都属于私人范畴。至于思考制定政策，劝说他人同意自己的构想，以及将构想付诸实施这类事情，仅有少数人能从中获得乐趣。这是近代对人应如何自我治理这个问题的一种回答。它暗示说，只要政府能高效执行这些不算太困难的任务，那么政府机构是何种形式、负责政府运作的是什么人就都不重要了。更谨慎些，可以说政府形式有一定的重要性，因为需要它产生可靠的人员来操纵政府，使其高效运作，履行它有限的任务。卢梭不能同意这种常识性的极简观点，因为这样的观点只把人看作政府服务的消费者，不是真正的公民。卢梭十分倾心于古典共和派的观点，认为积极参政的公民过的是好生活，同时他又极其厌恶旧制度的统治。今人对旧制度也不会满意，因为在我们看来，它经济上能力低下，社会上严重不平等，宗教和道德上具有压迫性。不过，尽管哪怕是富有的法国人也不是罗马或斯巴达意义上的公民，那却并非我们反对旧制度的首要理由。

假如不是卢梭一定会大力反对的话，《爱弥儿》本来正好可以归入极简主义的政治观。爱弥儿所受教育的一个目的就是消除毒化了近代生活的种种痛苦，使他有能力感到完全的快乐，脱离他所在社会的政治。卢梭在书中化身为爱弥儿的家庭教师，他关于对爱弥尔教育的详细叙述可以当作教育理论史的研究资料；但爱弥儿所受教育的目的与我们讨论的主题直接相关，那就是让爱弥儿学会顺应自然。他应该彻底回归自然，当（但只有当）他处身于一个共和国内，发现当地的法律代表了当地人对自然法的理解的时候，他就会投身于共和国的事务，成为积极的公民；否则，他照样可以过快乐无忧的生活，但完全脱离政治。

卢梭坚持说，人性与一切自然的东西一样，刚被上帝造出来的时候是好的，但后来被人自己的行为腐蚀了，成了坏的。这个观点给他自己惹了麻烦，因为这么一来，原罪没有了，奥古斯丁关于政治是为了镇压反社会行为的论点也不再站得住脚。对卢梭来说，自然的善意味着教育应尽量依靠自然，家庭教师应该起到自然的声音或代理人的作用，应保护孩子不受社会的污染，直到他长到能够抵抗社会的诱惑和腐蚀的年龄。[注]这一观点的有些内容令人诧异，因为卢梭给了家庭教师对学生极大的控制权，没有家长会相信家庭教师能够实际拥有如此大的权力，更不用说这在法律上是不可能的。另一方面，无论我们是否喜欢，我们的所作所为都是由自然决定的，所以，号称代表自然的声音的人很可能幻想自己是无所不知的全能。

卢梭的中心思想是，教育孩子必须靠物不靠人。依靠事物是自由的行为；依靠某个人则意味着成为该人的奴隶。事物的有些特点对人有用，有些特点对人有害，适应这些特点不会减少人的自由，但如果给唐·乔万尼[注]当男仆，或做裁缝去伺候时髦挑剔的主顾，那就是被人奴役。读者一定看得出，卢梭这个思想沿袭了斯多葛派的传统。爱弥儿受到的教导是，获得道德观念和了解世界一样，要靠自己的经验。然而，对《爱弥儿》细读之下，问题就来了。读者震惊地看到，卢梭口口声声说应由事物而不应由人来教我们如何生活，但他作为爱弥儿的家庭教师，为了确保爱弥儿能从事物中学到他想让他学的东西，却偷梁换柱，煞费心机地安排制造出特定的局面。卢梭讲道，他让爱弥儿在园丁的园地上种豆子，尽管他心知肚明，事后园丁会把那些豆子都拔掉。大多数读者看过这个故事后都会认为，它表明的不是财产的神圣不可侵犯，而是卢梭的心术不正。[注]此例显示的复杂性并不一定说明卢梭表里不一，教学生本身就不是件界限分明的事：教师必须是学生的平等伙伴，但他也是指点学生的导师，因此又不是学生的平等伙伴。

卢梭在《爱弥儿》的第四卷首次中断了对爱弥儿的教育，转而向他讲解宗

教。《萨瓦代理本堂神父的信仰自白》（*Profession de foi du vicaire Savoyard*）经常作为单行本印发，这也许加剧了审查官对它的反感。它并不反基督教，但比起基督教，它更加倾向于简单的自然神论。它反对一切制度化的宗教形式，所以它在信奉天主教的法国和信奉新教的日内瓦都不可能受欢迎。在第五卷中，爱弥儿的教育行将完成，卢梭最后向他传授了《社会契约论》中的一些内容。《爱弥儿》详细说明了该如何阅读《社会契约论》，我们下面就来看这部毁誉参半的杰作。有一个主题不必论及也不伤大局，那就是卢梭对妇女的态度。卢梭让爱弥儿和一位名叫索菲的姑娘结了婚，借索菲把男女在社会与政治中的作用做了夸张的对照。男人代表力量，女子代表柔弱；对他们的教育应注意发展男女的不同特点，以加强男女之间的区别；女子不应接受正式教育，而应学习如何取悦于别人。不出所料，卢梭在女子究竟是否软弱这个问题上踌躇不决；女人在体力上的确较弱，但男人在感情上对女人的依赖给了女人一种恐怕怎么高估也不过分的力量。18世纪女权主义者玛丽·沃斯通克拉夫特在她的著作《女权辩护》（*Vindication of the Rights of Woman*）中，用了长长的一章痛批卢梭的观点，那一章的标题是“对一些将妇女作为近乎轻蔑的怜悯对象的作者的谴责”。注 她说，卢梭的女子教育法会教得女性工于心计，专事引诱男人；卢梭自己对此也心知肚明。他后来写了一部题为“爱弥儿与索菲”（*Émile and Sophie*）的短篇小说作为《爱弥儿》的故事结局，里面描述了他们的婚姻如何破裂，爱弥儿如何抛妻弃子。

爱弥儿是身处政治社会之外的好人。他愿意遵守合理的道德规则，这既是他的做人原则，也是他的善良本性。他明白，遵守规则能使个人和大家都得到幸福。他并不像苦行僧那样严格克己，但他知道，幸福来自适足，而非过度，来自丰富的精神世界，而非物质财富。他可以诚实地自食其力。因为他不慕奢华，所以他淡泊自给，不常存不足之心。他不必非要做政治社会的活跃公民才算是过好生活。这反映了亚里士多德的《政治学》以及《论人类不平等的起源》中的观点。所以，必须说明，爱弥儿为何应成为政治社会的公民，应成为何种政治社会的公民。如果他不必做任何政治社会的公民而照样可以生活得很好，就必须说明，他若是成为共和国的好公民，会得到何种收益。这就引出了我们如何看待自己的政治社会的问题：我们是会因看到国家的政治与法律制度被用来达到政府的有限目标而高兴呢，还是会哀叹今人的爱国精神远逊于斯巴达人和古罗马人？对于现代读者来说，它还引起了一个卢梭没有提到的问题：经过两个世纪由各种形式的民族主义煽动的战争之后，我们看到这么多的人对自己国家的感情甚至远超雅典人和斯巴达人对他们城邦的热爱，是否应当视之为不幸？爱国主义很容易促使人去送死。

《社会契约论》

国家，或为国家做宣传的哲学家为证明国家的合法性提出了种种理论，卢梭对这些理论提出了质疑。《社会契约论》声称，它要研究在何种条件下政体有权对人民提出要求，而人民无权拒绝遵守政体的法律。每个读者对此书的某些内容都有些不解之处，这里就把这些疑难之处列举出来，并给出一些释疑之法。一个疑难是，如何把第一卷关于合法性的一般性理论与第四卷对罗马共和国制度的讨论联系起来；另一个疑难是，如何区分卢梭谈到的几种自由（至少有自然的、道德的和公民的这几种），并确定卢梭是否有一整套关于各类自由的理论。《社会契约论》和孟德斯鸠的《论法的精神》一样，有一个矛盾。卢梭似乎想让读者热爱自己的国家，同时却又提出各种理由，使他们怀疑大部分政治制度都没有合法性。只有日内瓦的政治制度能够达到卢梭的要求，而且还必须经过大改；所以除非卢梭认为他的所有读者都来自日内瓦，否则这个矛盾就无法解释。但是，不能据此就轻易地指责卢梭在书中不知所云，尤其是因为卢梭对此类指责有备而来。他说，这些都是他深思熟虑过的问题，如果有时他的论述前后不合，那是因为他无法一口气把所有的事情都说清楚，而且无论如何，如果读者读他的著作时漫不经心，就不可能指望能明白他的意思。

《社会契约论》的开场白脍炙人口，绝非浪得虚名："人是生而自由的，却无往不在枷锁之中。"(注)后面的话使读者愈发焦虑："这种变化是怎样形成的？我不清楚。是什么才使这种变化成为合法的？我自信能够解答这个问题。"(注)卢梭说他不清楚国家的起源，此言与《论人类不平等的起源》以及他后来关于罗马建国的思考互为矛盾，不必当真。束缚人的锁链可以成为合法的，这个思想很难接受。说明看似锁链的东西其实并非真正的锁链是一回事（卢梭就此做了大量说明）；解释锁链尽管是真的，但套在我们身上是合法的，那可就是另一回事了。然而，卢梭的论说方法缜密高明。他比之前的作者更加清楚地指出，关于人类起源的任何理论都不能决定权利。我们的祖先也许宣誓过要效忠今天君主的祖先，也许没有；即使他们这样做过，那也不过是以前的事，对今人没有道德上的约束。美国人完全同意把这一论点用在君主身上，但若将其应用于他们自己的宪法，他们恐怕就不太容易接受。但是，根据卢梭的分析，"他们美国人民"确立宪法也许是好事，也许是坏事；先人的行为对今人的影响要由今人自己来决定。卢梭特别猛烈地抨击格劳秀斯(注)把政治权威比作主人对奴隶的权威的论点。也许有那么一个人掌握着一群人的生杀大权，他允许人民活下来，以此换取他们对他俯首帖耳，甘受奴役。这是那个人和那群人的不幸，对别人没有任何教益。我们要弄清楚是什么给了别人统治我们的权利，又是什么规定了我们服从统治者的义务。这些问题的着眼点是当今，只有根据正确的道德理论才能回答。(注)

在研究卢梭给出的回答之前，应当注意，卢梭有一个与霍布斯一致的思

想，可以作为对爱弥儿的教诲。要想在社会中独善其身，不问他事，需要考虑全部后果，而不仅是一部分后果。在自己的国家中要想自外于社会，就要准备被作为一个真正的外国人来对待。英国人在法国遵守法国的交通规则，不是因为他是法国人——他并不是法国人，而是因为交通规则起了好的作用；即使有些规则不完全合理，他也不认为可以不予遵守。他还期望只要自己行为检点，就能得到正当的对待。住在英国的法国人或住在美国的外国人也是一样。有一项权利这些人都没有，那就是在制定规则过程中的发言权。要获得这样的权利，他们必须成为公民。反之，他们如果不融入当地社会，就应当想得到，所在国政府会要求他们保证不会做出伤害所在国的事情。政府对自己的公民不会有这样的要求，当然有一些例外，如第二次世界大战期间美国把日裔美国人关入集中营。

实际上，不处于交战状态的稳定社会对外国人的待遇与对本国人别无二致；我们觉得生活在我们中间的外国人不会伤害我们，因此不会因他们而担忧。但如果怀疑他们会不利于我们，就没有义务为他们提供只有公民才能得到的法律保护。比如，可以不经审判就拘押他们，也可以不容分说将他们驱逐出境；对本国公民就不能这么做。霍布斯和卢梭都提醒读者，虽然处身于国家的保护伞下需要担负有时可能是沉重的责任，但是它也能够保证，我们不会遭受法律规定以外的惩罚，我们的自由不会受到法律以外的限制。友善的外人融入社会对他自己有一定的好处，正如社会吸收他也能得到一定的收益。

权利基于契约

卢梭对强权即公理的理念深恶痛绝。我们也许被迫服从某个人，但这并不意味着他有权利要我们服从他。合法性意味着政府有权要求人民服从，人民则有义务服从政府。奴隶没有义务服从主人，主人强迫他服从的时候，他别无选择，但如果有机会，他就应该夺回自由。人民与统治者的关系也是一样。格劳秀斯说，人民可能是自愿接受绝对君主的统治的，查士丁尼坚称罗马人民就是这样。卢梭回答说，首先需要弄清楚一群人是如何形成人民的。“人民”不是自然赐予的礼物，只有在大家同意的基础上才能形成人民。(注)

卢梭和在他之前的洛克一样，认为人到了自然法不足以管理生活的时候，为解决遇到的“各种不便”而创立了公民社会。权利的基础必须是协议，政治权利由习惯形成。这个协议有十分严格的限制，人寻求的是“一种结合的形式，使它能以全部共同的力量来卫护和保障每个结合者的人身和财富，并且由于这一结合而使每一个与全体相联合的个人又只不过是在服从自己本人，并且仍然像以往一样地自由”(注)。且不论如此苛刻的条件如何

达成，许多批评家指出，要达成有约束力的协议，首先必须有一套制度来规定什么才算是有约束力的协议，以及如何制定这样的协议。然而，霍布斯的情况表明，政治义务必须由人自我设置的主张极具吸引力。实行统治的政治权利或公认权利的基础是协议，这个协议可以是实际的，也可以是假设的，但无论如何，它根据自然法具有约束力。这个思想可以轻易地转变为21世纪的主张，即合法政府的政治权威必须建立在公民认为应该服从政府依法下达的指令的道德信念之上，而测验政府是否以此为基础的一个办法是看人民起初是否达成了赋予政府合法性的协议。

卢梭认为，当所有人都以同样的条件将自己的人身与财产置于国家权威之下的时候，合法的国家即应运而生。一些评论家认为，人能够拥有将其置于国家权威之下的财产，这是个奇怪的想法，因为它和洛克的政府论引起了同样的问题。二者都意味着，政府出现之前就已经有了社会与经济秩序，然后政府才附着在这个秩序之上。评论家说这是不可能的，因为要维持这样的秩序，需要复杂的、有约束力的规则，而这又暗示在人创造国家之前，国家就一定已经存在了。对此有两个解释办法。大家也许都同意，在国家出现之前，一定有一套大致的标准规范着人的行为（那是一种道德秩序，保护生命、人身、自由，也保护简单的财产）；国家带来的决定性改变是出现了主权者这个实体，有权制定新型规则，也就是习惯法；习惯法对人民有约束力，因为它是主权者确定的。所谓的无国家社会可能就是循此途径发展为真正的政治社会的。第二个解释办法是把先前的行为规范“去道德化”。“拥有物”实际存在，是个人可以自由处置的东西。如果人有心爱的东西，希望确保继续拥有它，就会想建立有约束力的规章制度来提供保证。这两种解释的区别似乎很小，但卢梭看来是采用了第二个；他将事实上的拥有与法律规定的所有权做了对比，而洛克对比的是由道德守则（即自然法）管理的世界和由实在法管理的世界。

根据卢梭设想的契约，人毫无保留地把自己全部奉献给主权者，因而创造了一个对所有成员都具有绝对权威的“道德体”。“我们每个人都以其自身及其全部的力量共同置于公意的最高指导之下，并且我们在共同体中接纳每一个成员作为全体之不可分割的一部分。”[注]这个道德体（或“结合体”）和霍布斯的主权者一样，是具有意志的实体，它的意志就是公意；既然它代表全体社会的意志，它追求的就是社会的共善。“国家”（*res publica*）是“人民的事务”（*res populi*），人民谋求自身的善乃天经地义。《社会契约论》其实应该列一个脚注，说明它吸收了西塞罗的学说。这一论述经常使读者迷惑不解，但只要想一想我们所熟悉的大公司，就能明白卢梭的意思。福特汽车公司的目的是制造并出售汽车来赚钱，这就是它的意志。作为一个人为的集体实体的意志，它是公司雇员和管理人的公意。雇员有各种不同的目标，那是他们私人的意志。作为雇员，除非对公司极度不满，否则他们在工作时，私人意志与公司的意志是相同的。“公司人格”这个主

题最好留给律师和法庭去讨论，但法国人的“道德人”（*personne morale*）概念，像习惯法中公司人格的概念一样，直接来源于国家与教会均为“奥体”的思想。政治体不同于比它小的公司，它是公司存在的基础，它要求成员在集体与个人发生冲突时放弃自己的个人意志。霍布斯认为，只要有一个人不全心忠于国家，所有其他人对国家的效忠就都难保。卢梭也坚持说，契约要对任何人有约束力，就必须对所有人都具有无条件的约束力。批评者对此表示怀疑。洛克说，没有哪个理性的人会为了逃脱臭鼬的威胁而去寻求狮子的保护。这说明，把所有人的权力交给一个实体，让它能够就任何事情制定强制性的规则，此乃鲁莽孟浪之举。卢梭似乎并不认可霍布斯留的后手，即如果主权者对人民大开杀戒，人民不必乖乖地引颈就戮；他好像吸取了苏格拉底的观点，认为如果法律要民死，民不得不死。

其实，卢梭留了好几条退路，最大的一条是，他为主权者下的定义本质上是道德层面上的。主权者之所以存在，是因为它得到了全体人民的授权，而且，它只有在体现谋求共善的公意（*moi commun*）的时候才能存在。如果攻击某一个人，而不是根据制定得当的法律对他实施惩罚，这种行为就不是主权行为，没有公意的认可；它只能算个人的攻击行为，尽管这样的个人可能是国王及其助手，或者议会。具体地说，20世纪30年代被斯大林的手下杀害的富农没有义务俯首受死，无论苏联当局发布了何种法令。同样，背巷里的小痞子如果知道警察要冤枉他，也没有义务配合警察的调查。

构建良好的国家不会胡作非为。只要有社会所有成员的公意，国家的决定及其执行就会无一例外地旨在实现人民的共同利益。这样的国家不会虐待自己的公民，正如一个有理智的人不会无缘无故砍掉自己的一只手。今人谓之国家的政治体的出现带来了一套全新的关系。政治体有两个方面：它制定法律时是主权者，执行法律时是政府。政治体的成员不仅是人，而且既是公民，也是被统治者。作为公民，他们制定法律；作为被统治者，他们服从自己制定的法律。而且，他们一直保持着自由，甚至比以前更加自由。他们服从的是自己制定的法律，因此他们只服从自己，故而保持了以前的自由；既然奴隶制意味着依赖具体的个人，那么当人们将自己交给每一个人的时候，也就等于没有交给任何人。卢梭接下来称，人其实比以前更加自由，因为他们接受规则的管理，而不是屈从于任何人的意愿，从没有思想的动物变成了有道德意识的人。因此，人比以前更加自由，或者说获得了不同意义的自由。“受欲望驱使是奴隶，但遵从自己为自己制定的法律是自由。”康德采纳了这个思想，在它的基础上提出了一种道德理论，依靠这种理论提出的有关宪政政府和国际关系的论述历久不衰，至今发挥着巨大的影响力。

卢梭没有说明法律与道德的关系。他有时似乎是说，公意的决定就等于道德的要求，但这肯定不是他的本意。一个原因是，只有公民的意志才能形成公意，而公民只限于经济独立的成年男子；妇女、未到投票年龄的孩子和经济上不能独立的男人统统被排除在卢梭设想的制度之外。如果只有公民才能做有道德的人，而不是愚蠢的畜生，那么注定要做愚蠢的畜生的人似乎太多了。卢梭在其他地方对道德法与实在法的区别做了清楚的论述。道德是我们作为人类想要遵循的规则，法律是我们作为社会成员必须遵守的规则。狄德罗说，我们首先应将自己视为世界人，是人类社会的公民；卢梭不否认存在着“人类社会”，但他认为，必须建立起具体的政治社会，因为全人类的共同利益无法像自己所属的政治社会的共同利益那样成为驱策人们的动力。[注]他在《社会契约论》中指出，所有为了某种共同目的而存在的团体与组织都有公意。团体越小，公意的力量就越强；这就是让人们作为公民而不是特殊利益集团的成员来思考问题并不容易的原因。同样，不可能期望促进全人类共同利益的普遍公意会使人愿意牺牲自身利益或自己所属团体的利益。

法治生活的意义不仅在于人制定法律时是公民，服从法律时是被统治者。卢梭和所有其他的社会契约理论家都认为，创立公民社会的目的在于为权利提供作为后盾的制裁手段。如果知道别人可以照样奉还，自己会愿意对别人实施何种规则？想通了这一点，对任何社会的规则大致如何即可了然于心。但除非能够确知别人会遵守规则，而不是占我们的便宜，否则我们也不会遵守规则；反之亦然。别人需要得到保证，肯定我们在要求他们遵守规则的同时自己也会这样做；提供这一保证的唯一办法是威胁对违法行为施以惩罚。人组成政治体时建立了机构，通过机构来制定法律，使其体现正直的原则，并赋予其集体的力量。卢梭不愿意讨论惩罚这个题目，尽管他在《社会契约论》结尾的地方说，不遵守宗教义务的人可以被处死。他不肯讨论惩罚的原因与霍布斯和洛克的原因不同；后两人是因为无法将惩罚提升为概念，卢梭却是出于感情的原因。他说：“我感到心在颤抖。”随即就此打住。

卢梭的意见接近康德和后来理想主义者的观点，认为合法的惩罚是人加之于己的惩罚。人既然建立了合法的国家，就意味着要让所有人，包括自己，受法律的束缚。想要别人守法，自己却不受约束，这并不自相矛盾，只表明人自己不想付出，却想享受社会合作的好处；但它与想受法律管理不相符合。实际上，想受法律管理等于准许别人迫使我们遵守大家达成的协定。卢梭有一句出名难懂的话，说被迫遵守社会契约规定的人是“被迫自由”。[注]人们为弄明白此言的意思绞尽脑汁，提出了无数解释，但没有一个既能服人，又与卢梭的其他言论相一致。根据卢梭关于合法性的观点，被惩罚的人是被强迫履行他做出的承诺；但几乎所有其他人都认为，至少在一个还算公正的社会中，那个人不过是被强迫达到他要求别人达到

的社会生活准则。比如，窃贼自己并不想遭窃。不过，说被投入监狱的人是得到了“自由”，恐怕怎么说也没人相信。至于卢梭到底是怎么想的，有几个可能：他可能认为，惩罚的威胁能帮助人们履行责任，成为理性自制的人和道德上的自由人；也可能认为，惩罚与自由一致，因为法律体现的是人民自己的意志，等于是人民自愿决定。“让我们定下这些规定，如果我违反，就强迫我遵守。”但无论如何，卢梭提出了一个令人怀疑的思想，把人对法律的违犯说成是无心之过，或缺乏理性，或意志薄弱。同样令人怀疑的还有他对国家手中的生杀大权的讨论。他的论点包括，人一旦接受了社会契约，生命即不再属于自己，而是变成了主权者给予的有条件的礼物。由此推论：“当君主对他说‘为了国家的缘故，需要你去效死’，他就应该去效死。”[注] 20世纪许多令人发指的暴行就是以这些思想为名犯下的，而且犯下暴行的不只是公开的极权国家。不过，苏格拉底也有非常类似的想法。

卢梭式的自由

因此我们必须弄明白卢梭所说的自由到底是什么。《社会契约论》说，自由和法律一定可以结合为一。卢梭与霍布斯以及其他人的意见相反，他坚持认为，放弃自由就是放弃人性。他说：“服从我们为自己制定的法律就是自由。”但是，他没有明确解释人是如何为自己制定法律的，也没有说清楚自由都有哪几种。从他的论述来看，他似乎认为有三种自由。所有这三种自由都达到了一个要求，那就是不听命于别人，不受制于别人的一时冲动。一个较有争议的说法是，它们还使人同样不受自己心血来潮的左右，而是遵守理性，讲究道理，尽管可能不是自己的道理。所以，自然人是自由的、快乐的，享受着自然的自由。他不受任何人统治。他不为自己规定法律，因为他完全没有这样的意识。他遵从着自然给他规定的法律——他若是有立法的概念，也会为自己规定同样的法律。因为自然教他趋吉避凶，所以他虽然喜欢无害的玩耍，但并不任性；简言之，他虽然没有理性，却行为合理，下意识地遵循着自然所体现的理性要求。他服从自己的欲望，但不是欲望的奴隶，因为他意识中没有与欲望对抗的东西。只有在遵守原则成为对人的要求后，人才会成为欲望的奴隶。

如果一个人个性健康，道德无缺，他就有道德自由；如果他有幸生活在宽容的国家里，还可以享受许多自然自由。这样的人真正能够根据理性的道德为自己规定行为准则。主导他意志的是理智，不是突发的奇想，为维持这样的自由，他需要（卢梭在此显示出斯多葛派思想的倾向）顶住公共舆论的压力坚持己见，走自己的路，而不是只顾迎合公众意见，不管行为是否合乎道德。他不必是哲学家，而且最好不是哲学家。在履行义务时，用大脑思考经常不如跟随心灵的指引来得有效，虽然头脑清楚的哲学家能够解释他的心灵为什么促使他采取某种行动。最后，生活在合法共和国中的

人除了道德自由和当地环境所提供的自然自由之外，还可以享受第三种自由——公民自由。卢梭似乎想到了两种公民自由：一种是孟德斯鸠式的，另一种更接近马基雅维利的观点。第一种公民自由的意思是，如果国家迫使我做不该做的事，就是侵犯了我的自由，政治自由是不被迫做不该做的事的否定式自由。一个国家如果追求共善，实行法治，就实现了这种自由；哪怕它在形式上是君主制，实质上也是共和国。平民共和国的独特成就是，它为公民提供了广阔的空间，使他们得以参与法律的制定和执行，发挥公民美德。这是第二种公民自由；它是真正的公民自由，唯有平民共和国才能提供。在任何合法的国家中，个人都和过去一样自由，甚至比过去更加自由，因为他把自己交给了大家，也就没有交给任何具体的人，而是受合理周全的法律的管辖。然而，只有平民共和国才能实现罗马共和国的崇拜者渴望的那种“古人的自由”。卢梭是否真的这么想仍有讨论的余地，但这个观点言之成理，也与他的几乎所有言论相一致。

至此我们看到，卢梭说社会要确立主权者，负责宣布法律。我们也看到，执行法律将以惩罚作为手段。人通过结社作为自由人共同生活。社会的法律促进全体人民的普遍福利。卢梭并非不知道政治生活的实际目的，只是将其视为理所当然、毋庸赘言。人们的个人利益互相冲突，所以才需要政治，而大家又有共同的利益，所以政治才成为可能。(注)这是对一条核心真理的最言简意赅的表述。如果你我从不觊觎彼此的财产，就不需要警察；如果你我不想更好地保护财产权，就不会建立我们需要的警察。这些关于政治结构的思想引起了许多问题。第一个是公意为何？第二个是如何知道公意为何？关于公意要决定哪些事情，《社会契约论》并未明确解释。多数人认为，公意是一切法律的来源，而卢梭似乎经常将它限于政体的主要结构特点，比如，他说公意决定是否允许私人财产，但不决定管理立遗嘱处理财产的规则。那类规则可以通过法令或规定来确立。公意不应只限于制定宪政法律，但它负责制定的都是些根本性的法律，不是由立法机构或受命官员负责制定的日常条例。卢梭假设，人们在考虑高级的结构性原则，而不是细枝末节的时候，更容易就什么才符合全体利益的问题达成一致。这个假设非常正确。

然而，卢梭宣称，公意不可分割，永远正确，无所不能，此言不免令人惊心。不过，了解了公意能够决定的问题的有限范围就会知道，他这些话不过是老生常谈，无甚惊人之处。比如，可以说，一个政治体必须在某个时候就它要做的事情达成一致意见。如果达不成一致意见，政治体就不存在。这看起来很像霍布斯和包括边沁与约翰·奥斯丁在内的功利主义者共有的主权观念。对这种观点，人们总是把美国抬出来作为反驳的实例，因为美国宪法把关于不同问题的最终决定权交给了不同的权力机关。然而，卢梭为波兰起草的联邦宪法证明，他并非不懂联邦主义，19世纪美国一些著名的宪法律师也毫不犹豫地接受了奥斯丁对主权的论述。的确，看到美国

的南北战争，也许会同情卢梭的观点。一个人是否可以成为另一个人的财产，这是由公意决定的问题，即使难以想象公意怎么会准许奴隶制。美国人因对此问题应回答“是”还是“否”而彼此兵戎相见的时候，他们事实上不再是一个政治体，而是分裂成了两个。到他们再度团结起来的时候，这个问题得到了回答；从回答得到全体美国人接受的意义上看，美国又成为了一个政治体。美国之所以是联邦国家，而非独立国家组成的联盟，是因为它对权力分立的条件有决定性的回答（尽管为找到这个答案可能很花了些力气）。

公意永远正确这个说法比较难以解释。公意必须决定一项提议是否符合政治体的长远利益。正是在这类问题上最容易出错；人在涉及自身长远利益的问题上时常犯错，政治制度这方面的错误肯定更是数不胜数。这就涉及问题的症结。公意是人的推想；人们觉得，既然人有维持生命力的欲望与能力，政治体也一定有存在下去并蓬勃发展的愿望。人努力想活下去，政治体也一定心同此想。但是，人的欲望也许与身体的实际需要并不一致；人的政治愿望也可能与政治体的需要互为矛盾。卢梭说，这是因为人不懂公意真正的需要。根据定义，公意代表着正确；个人对公意的理解可能大谬不然。这种公意永远正确说虽然不致沦为陈词滥调，却已相去不远。卢梭坦承会出现错误，但他坚持说，那不是公意犯的错，而是由人错误理解公意的要求所造成的。如果此言不是饰言狡辩的话，它就说明卢梭认为，普通人一般都纯朴率真，无知不是错，狡诈奸伪则必须痛批。

有一点卢梭没有明确论述，却至为重要。能否知道公意为何，这个问题与一个社会是否有公意的问题相关，但不是一回事。既然公意是理论上的构想，也许这个问题应该换个问法，改为：一个社会是否有共同利益，哪怕这种共同利益难以言传？抑或是根本没有共同利益？我们以如此别扭的方式探讨一个社会是否是“共和”（*res publica*），是否存在通过政治制度来促进的共善，可以想象西塞罗一定啧有烦言。对任何实际存在的社会来说，回答很可能是：在一些领域中有共同利益，其他领域中没有。即使是严重不平等的压迫性社会至少也有一项共同利益，那就是不受阿提拉和他的匈人铁骑的侵略，因为遭到屠杀、强奸和洗劫对谁都没有好处。卢梭敏锐地指出，政治涉及的既有共同利益，也有专有利益，此言一语中的。在公司利润的分配中，股东和员工各有自己的专有利益，因为如果工人分得多，股东就分得少，反之亦然。在公司盈利的问题上，他们的利益是共同的，因为若是没有盈利，谁也分不到钱。在复杂的现代自由社会中，经常很难知道什么最符合社会全体成员的共同利益。

这样的社会有很多共同利益，但都是在具体问题上的利益，很难知道何种政策能够最好地促进全社会的共同利益。卢梭认为，只有在既简单又平等的社会中，才能确切地知道什么最符合共同利益。富人与穷人在收入与生

活方式方面差距悬殊的社会其实是两个社会，公意反映不出社会的共同利益。人群若要一起生活，需要大致的平等。所有人都必须有足够的财产，使他们感到自己与全社会利益攸关，但谁也不应拥有太多。所有人都应有足够的财产以确保他们不致被收买，而谁的财产也不应多到可以用来收买别人。

问题是，谁来决定公意的要求？一般认为，卢梭就是在这个问题上确立了他作为参与性民主倡导者的地位。先要弄清几个问题。卢梭在《社会契约论》中探讨了两个问题，不是一个。第一个是该书开宗明义提出的那个著名问题：政治权威如何才能有合法性？我们已经看到了回答：如果人们可以想象通过缔结社会契约自愿接受某个权威的统治，这个权威就有合法性，它体现了公意，它治下的人民是合法国家中自由平等的公民。随着论述的展开，卢梭不得不指出，有些社会条件有助于建立这样的国家，有些社会条件却妨碍建立这样的国家。不过，他清楚地说明，国家的合法性表现为多种政府形式。一个明显的例子是守法的君主立宪制国家，它与共和国具有同样的合法性。卢梭探讨的第二个问题是政府的最佳形式。第一个问题是绝对的，不以环境或条件为转移。一个国家要么有权要求人民服从，要么没有。第二个问题则要看情形，不是绝对的，而是程度大小的问题。何种政府形式最为有效，这取决于国家的领土规模和繁荣程度。卢梭坚信不疑，历史已经证明，在大多数情况下，民主政府都不是好的选择。民主允许所有人行使执法权，结果造成摩擦，最终在混乱中解体。这就是雅典的教训。“平民共和国”与民主不同，它的制度接近罗马共和国；罗马共和国的政府是寡头政权，但（在极力吹捧它的评论家眼中）并不作恶。卢梭喜欢的政府形式是他所谓的“选举贵族制”，罗马共和国就属于这一类。世袭贵族制是最糟糕的政府，原因霍布斯已经讲明。世袭贵族的治理能力没有经过考验，而且贵族人数众多，他们的贪得无厌会耗尽国家的资源；君主也许雄才大略，也许昏庸无能，但就其本质来说，至少不需要那么多资源。至于混合型共和国，卢梭仔细读过孟德斯鸠的著作，知道所有政府在某些方面都是混合型的。但他特别提出了不同于孟德斯鸠的论点，说政府必须对人民负责，人民必须遵守美德。

因此，如何发现公意与谁来治国是两个不同的问题。对后者的回答众所周知：依照具体的国情，治国的或是一个人，或是几个人，或是许多人。至于如何发现公意，回答是：每一个利益攸关的人都必须有发言权。他们考虑的问题必须正确，应该问：公意的要求是什么？绝不能问：我想要什么？每个人当然都有自己的愿望，否则就没有可供思考的原材料，但必须认识到，寻求公意是为了找到规则以兼顾所有人的愿望，而不仅是自己个人的愿望。不举行辩论便罢，要举行辩论就得让所有人都参加；这是共和国习以为常的做法。最要不得的是举行有限的辩论，在辩论中拉帮结派，策划破坏共善。关于公意的决定需经多数投票产生。卢梭设想了一个两阶

段的过程：第一阶段对眼前的问题提出回答，第二阶段看选民对回答是否满意。

他正确地猜测到，在第一阶段不易达成一致，但在第二阶段却经常可以达成一致。担任过委员会主席的人对此一定都深有同感。卢梭还认为，同意的人越多，就越能肯定做出的决定是对的。此论若要成立，须满足两个至关重要的条件：第一，要求选民考虑的问题有客观的正确答案；第二，每一个选民都有一半以上的机会是对的。如果这两个条件都达到了，根据基本的概率理论，若选民人数很多，那么多数人（即使只是简单多数）做出正确决定的可能性就会高得惊人——只要每个人都独立做出决定。这是由陪审团做出判决的一个重要原因，最初提出这个主张也正是以陪审团审判为依据的。不幸的是，大部分政治辩论都无法恰好套在这个框子里。如果一开始就对公意的概念心存怀疑，恐怕就不会相信有什么确定的正确答案。换言之，关于公意的要求，人们可能真的相信，只要个人能有一半以上的概率达到正确的答案，那么多数人的意见就没错。既然如此，第一次表决时按自己的意见投票，第二次表决时按多数人的意见投票，这就是正确的做法。但是，如果讨论公意不过是以一种迂回的方式来讨论什么才符合公共利益，人们就会猜想，除了十分简单的情况之外，也许并没有单一的正确答案，也会怀疑每人是否有一半以上的机会知道答案到底是什么。在陪审团会议室里行之有效的办法不一定能照搬到公民大会上去。

卢梭仔细区分了公意和“众意”，后者不过是每个人为自身的狭隘利益投票的结果。他也非常反对政体内部的拉帮结派；派别的意志相对于其成员是公共的，相对于国家却是个别的。注这是个充满争议的领域。卢梭与霍布斯和边沁一致认为，需要强有力的中央权威来直接管理国民，国家之下的团体组合会阴谋损害公共利益。美国的多元主义则与这种观点针锋相对，认为政治需要数不胜数的小单位不仅在彼此之间，而且与国家进行谈判，达成交易，如果真有共同利益这回事的话，它也是交易的结果。对这个问题的立场决定了对另一个问题的立场，即哪些共同利益最需要国家保护，使其不受近代社会中多如牛毛的压力集团所代表的各种不同利益的侵蚀。欧洲人通常服膺卢梭的观点，美国人则对其将信将疑。

卢梭的国家

卢梭关于合法国家的论述明理服人。也许有人遵循功利主义的传统，对于合法性的概念嗤之以鼻，认为唯一需要严肃对待的问题是：一个正派人是应该遵从地方的政治和法律安排，还是应该起而反抗，或迁居他方，或像梭罗那样对其置之不理？但是，这回答不了一个多少人一直寻寻觅觅力图找到答案的问题，那就是，规则制定者是否有权制定规则？换言之，对合法性持怀疑态度的人必须暂且搁置怀疑，思考一下地方规则的制定者与执

行者是否根据地方的相关规则获得了制定与执行法律的权力。找到了对此问题的答案后，再来思考诸如产生了具有实际合法性的政府的规则是否公正、这些规则能否产生促进普遍幸福的政府等道德与治理领域的问题。至于人是如何真正得到制定规则的权力的，如前所示，卢梭的回答实质上是说，权力来自国家的规定，而国家应具有无懈可击的宪政制度，是我们（作为既关心自己的家人也关心整个人类的理性和道德、合理关切自身利益的人）希望成为其一员的国家。这样，卢梭对国家的合法性这个功利主义一贯不予重视的问题提供了答案，同时也采用了功利主义的说法，说如果达不到他为合法性设立的标准，就以功利主义的考虑为准。如果有可能成为公民，爱弥儿就是好公民，如果没有这个可能，他就是个好的功利主义者。

影响

卢梭著作中一些具有重大意义的特点只是间或显露峥嵘。此前没有提到过的立法者即是一例。卢梭说，法律之所以是法律，是因为人民想要它如此；但先要有国家，才能有人民。尚未存在的人民不可能凭意愿造一个国家出来，但国家又是人民作为法律实体存在的前提。卢梭和马基雅维利一样，援引了半神话人物的立法者，如摩西，还有以自己的人格力量和令人心悦诚服的远大眼光把一群乌合之众变成了人民的罗慕路斯[注]。卢梭自己绝不支持伟人政治，也无意为近代意义上的独裁开绿灯。立法者关于未来的设想之所以具有合法性，是因为它得到了人民的接受。这与马基雅维利关于初创国家需要超人式领袖的观点大不一样。卢梭提出的立法者概念弥补了合法性理论在逻辑上的一个缺口，他在攻击格劳秀斯关于人民可以将自己全部奉献给绝对统治者的论点时曾指出过这个不足。[注]立法者面临着几乎是不可能的任务；他要提出一套根本性的法律，但这套法律只有在人民批准后才真正成为法律。尽管如此，卢梭还是亲手为所谓的“民主独裁”打开了大门。他承认，立法者需要求助于神的启示或其他类似的权威来源，用今天的话说，需要展示领袖魅力；拿破仑、墨索里尼、希特勒、菲德尔·卡斯特罗的崇拜者都说，他们的崇拜对象就具有这样的魅力。卢梭没有认识到，但别人看到了，集开国元勋与人民公仆于一身的人物几乎可以为所欲为；罗伯斯庇尔和继他之后的恶人就是抓住了这种机会。

《社会契约论》前半部讨论合法性，后半部探讨罗马的制度，这两部分的关系令人不解，因为它们的内容似乎属于完全不同的两本书。一些评论家认为，卢梭讨论罗马共和国机构制度的那些章节全是废话。此言差矣。至少，卢梭试图表明，全体人民的主权可以与将政府限于少数人的必要性相调和。雅典人失败了，因为公民大会巨细无遗地事必躬亲。罗马人成功了，因为他们把人民主权与由选举出来的贵族管理的政府结合在了一起。



议会制政府做不到这一点。英国人只是在每五年一次投票选举议员的时候才能享受自由；在那一刻，他们是公民，但其余的时候，他们的自由被制度的骗局剥夺了。卢梭说，鉴于英国人行使自由时的全力以赴，不必为此太过惋惜。注对这个问题做任何评论都是多余的。人民只有亲自参与制定法律，才能算行使主权者的立法权力。卢梭崇拜罗马共和国的制度，他和马基雅维利一样，认为那些制度提供了平民共和国的框架，让男性公民（妇女、外国人、经济上不能独立的人不在其列）参与国家的大部分事务。普通人参政是被动的，反应性的，不是积极主动的。领导国家、参加元老院中的辩论、担任行政职务，这些都是选举出的贵族的事，其他人只管批准或否决他们提出的建议。然而，关于卢梭为何如此重视罗马共和国制度的细节，人们好奇之余可能会和卢梭在日内瓦的敌人得出同样的结论。有好几百万人口的国家无法复制公元前146年的罗马共和国的做法，但日内瓦可以。那里的小议会很可能觉得，卢梭几乎是在不加掩饰地煽动下层中产阶级造世袭贵族的反，恢复大议会的权威。

如果卢梭无此意图，就很难明白他到底有什么目的。他若只想指出罗马人和斯巴达人有他们自己的公民概念，他们的公民义务比我们的更加严格，那么根本用不着讨论罗马人的投票程序。即使卢梭有此目的，仍然需要解释他为什么要讨论公民信仰在这样的政体中的作用。维系共和国的力量是道德，不是严格意义上的法律；这个理念并不陌生，孟德斯鸠的论述使它成为普遍的信条，卢梭也将它纳入了自己的理论。拥有强有力的集体道德甚至比拥有良好的法律还要重要。（卢梭在这里想到了那句老话："共和国靠的是好武器和好法律。"）卢梭很欣赏罗马的道德监察官（*censor morum*）制度。监察官有权谴责并惩罚违背美德的行为，尽管那类行为不构成对刑法的违犯。道德规范要有效，需要宗教信仰。

卢梭最后的结论是，应该有一种纯公民信仰。在推证这一结论的过程中，他发表的那些离经叛道的言论足以让《社会契约论》被烧毁好几遍。这样的公民信仰无可挑剔，虽然它是自然神教，不是基督教。从肯定的方面来看，它的信条包括"有一个强大、明智、仁慈、先知的神，也有来生；公正的人得到幸福，邪恶的人受到惩罚；社会契约和法律神圣不可侵犯"。从否定的方面来看，它不接受不宽容的行为。最后，卢梭令人心惊地提出，如果有人声称皈依了公民信仰，其行为却与之南辕北辙，就应把他作为叛徒处死。公民信仰这个概念与莫尔的乌托邦人的信念非常相似。卢梭在得出结论之前指出，实现社会团结不能靠罗马天主教，因为天主教徒把忠诚分享于教会与国家之间；各个多神教教派既迷信又残忍，使各城邦互相为敌，造成无尽的战争；真正的基督教也不行，因为它是属于个人内心的宗教，不是在公共广场上起作用的宗教。由真正的基督徒组成的社会不

仅不会是完美的社会，而且不再是人的社会。他们会在野心家手里沦为受奴役的人，如果他们是真诚的基督徒，他们就不会反抗，因为他们关心的是来生，而不是今世。尽管卢梭论述的切入点比较奇怪，但他的论点实际上与洛克的观点十分接近，也与现代西方社会的观点相差不远。他的论点的实质是，关于生命意义的终极真理，可以相信自己愿意相信的，并把自己的信念与某个类似的宗教信仰联系起来。内心的宗教本质上属于私人范畴。现代美国人的各种宗教信仰多如牛毛，任何其他西方民主国家的公民均望尘莫及，看来美国人是真正体现了卢梭的观点。

最后，卢梭对近代世界的吸引力是一个令人费解的谜。恕我不能同意卢梭对英国议会的嘲弄，他的合法性理论其实与围绕着代议制政府和议会制度建立起来的近代自由民主国家完全一致。这样的国家是一种形式的选举贵族制。无论国民大会的具体名称如何，其成员均由民众选举，国家仅仅在这个意义上代表民众的意志，但它的法律是符合卢梭的原则的。虽然民意代表机构投票通过的法案只有在女王或总统签署之后才能正式成为法律，但是更深层的道理是，法律之所以是法律，是因为人民承认它是法律。如果人民不予承认，它就只是一纸空文。按照卢梭的意思，最好每年举行一次公民投票，来重新批准宪法，重新选举政府；应该说，隔几年正式来一次即已足够，因为在自由民主国家中，政府和人民的互动代表了人民对政府非正式的认可，而且这个过程是连续不断的。卢梭对这个说法肯定不以为然。他认为，近代国家没有古典城邦那样坚定明确的政治承诺。他巴不得人们能抛弃所谓的文明（即商业、艺术、精致的社会生活、科学和技术），重拾美德；当然，谁都希望能够既保留这些被卢梭斥为无聊无益的东西，又实施卢梭式的政治。法国革命者认为，强有力的中央政府与众多地方政治实体的某种结合也许是达到这个目的的一个办法；这个想法没有错。他们错在以为能够把古罗马人的美德照搬到近代的法国，为此尝到了苦果。他们的前辈，同样熟读卢梭的美国革命者比他们成功得多，真正创立了第一个近代共和国，但是美国人的社会、经济和政治条件都比法国人有利得多。美国革命者的抱负不像有些评论家说的与法国人大相径庭，他们的成功也并非势在必然。

---

1. Thomas Carlyle，1795—1881，苏格兰哲学家兼历史学家。——译者注

2. 古罗马勇士的盾牌呈长圆外凸形，翻转过来即可用来运送死伤战士。——译者注

3. 出自《圣经·罗马人书》。——译者注

4. Don Giovanni，莫扎特歌剧《唐·璜》中的人物。——译者注

5. 本书所引有关《社会契约论》的内容均采用何兆武先生的译本。——译者注

6. Hugo Grotius，1583—1645，荷兰法学家，国际法标准的确定者。——译者注

7. Romulus，罗马城创建者。——译者注

8. Rousseau, *Confessions*, bks. 11 and 12, pp. 533-644.

9. Rousseau, *The Social Contract* (3. 6), p. 129.

10. Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality among Men*, in *Rousseau's Political Writings*, pp. 12-14.

11. Rousseau, émile, pp. 321-31.

12. Rousseau, preface to *Inequality*, p. 4.

13. Rousseau, *Confessions*, pp. 339-44.

14. Rousseau, *Inequality*, pp. 4-11.

15. Ibid., pp. 9-10.

16. Ibid., p. 4.

17. Ibid., pp. 38-39.

18. Ibid., p. 6.

19. Ibid., p. 16.

20. Ibid., p. 22.

21. Ibid., p. 20.

22. Ibid., p. 22.

23. Ibid., p. 23.

24. Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, pp. 40-41.

25. Rousseau, *Inequality*, pp. 38-39.

26. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*.

27. Rousseau, *Inequality*, p. 34.

28. Ibid., pp. 16-19.

29. Ibid., p. 44.

30. Rousseau, émile, pp. 5-6.

31. Ibid., pp. 62-64.

32. Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman*, pp. 156-73.

33. Rousseau, *Social Contract* (1. 1), p. 85.

34. Ibid. (1. 3), p. 88.

35. Ibid. (1. 5), p. 91.

36. Ibid. (1. 6), p. 92.

37. Ibid. (1. 6), p. 93.

38. Ibid. (2. 5), p. 104.

39. Ibid. (1. 6), p. 93.

40. Ibid. (1. 7), p. 96.

41. See the so-called Geneva Manuscript, ibid., pp. 153ff.

42. Ibid. (1. 7), p. 95.

43. Ibid. (2. 5), p. 104.

44. Ibid. (2. 1), p. 98.

45. Ibid. (3. 2), pp. 122-23.

46. Ibid. (2. 7), pp. 107-10.

47. Ibid. (4. 4), pp. 154ff.

48. Ibid. (3. 17), p. 144.

第十六章
美国的创立



看似不可能的成就

美利坚合众国的创立举世瞩目，令人震惊。创建了这个被恰当地称为“第一个新国家”的人们深知，他们的事业前无古人，成败难卜；也并非唯有他们有此担心。对美国革命投以怀疑眼光的保守人士约瑟夫·德·迈斯特不满地批评说，整件事情人为的痕迹太过明显——可以成立共和国，共和国也可以有首都，但一个把首都命名为“华盛顿”的共和国简直是莫名其妙。注本章同意迈斯特的前提，却不同意他的结论。美国的创立的确是人为的，是一桩高明睿智、精心实施的人为之举。尽管如此，波利比奥斯和马基雅维利一定都同意，机缘（*tyche*）或命运（*fortuna*）也起了作用。本章几乎完全不涉及1787年后的历史，而是把美国的创立作为一个具有理论意义的事件来研究。美国建国的重要性毋庸赘言。它是一项具有高度自我意识的政治建构工程；开国者有扎实缜密的理论，但他们的成功也要归功于他们通过演说和撰著令人信服地叙述了自己的意图。他们的叙述当然只能采取当时流行的历史观点和理论概念。225年之后，美国成了世界上唯一的超级大国，变为波利比奥斯笔下的罗马那样的霸权国，这是开国者始料未及的。

美国创始人（本书仅讨论托马斯·杰斐逊和《联邦党人文集》的两位作者）达到了西塞罗梦寐以求的成就，成立了一个非暴政的共和国。那些年间，共提出了三种关于美国形式的设想，各有各的道理。汉密尔顿版的美国是重商的君主制英国的忠实翻版，尽管北美殖民地发动起义就是为了反抗英国。不过，美国具备更多的近代化因素；它实行中央集权，重视发展军力，毫不掩饰地奉行帝国主义政策，建国伊始即设立了符合近代国家要求的财务与税收制度，而不是后来随着形势的发展临时拼凑。杰斐逊版的美国则位于可行范围的另一端，它的政治制度是由分区组成的共和制，它是民主的农业社会，在意识形态上敌视工商业，未来可能会分解为由众多小共和国组成的松散联盟。实际的美国处于这两端之间，这主要归功于麦迪逊超常的创造力和说服力。杰斐逊写出了《独立宣言》；麦迪逊和汉密尔顿的论文编入了《联邦党人文集》；杰斐逊和麦迪逊还做过总统。汉密尔顿死于与阿伦·伯尔的决斗时，自己的政治生涯正处于停顿期；伯尔是杰斐逊的副总统，也是汉密尔顿的死敌。杰斐逊和汉密尔顿互相厌憎，虽然他

们都在乔治·华盛顿的第一届政府中任职，因此不得不共同合作。非常可惜，本书无法介绍其他一些人的思想，其中一位是约翰·亚当斯。亚当斯在不同的时期是杰斐逊的拥趸、同事、对手、诤友；可以有把握地说，他代表着共和理论者当中的保守派。在1800年的总统选举中，美国选择了杰斐逊，而不是亚当斯。如果仅将其解释为美国决心走平民主义的道路，而不是有意识的精英主义或贵族制的道路，那是不公平的。另外一位本书未能介绍的是本杰明·拉什，这位令人钦赞的医生用尽办法保证大陆军士兵的健康，还撰文对奴隶制的罪恶发出言辞辛辣、说理动人的批判。

只看学校的课本和对外宣传，好像美国是在起义取得了奇迹般的胜利后，稍做犹豫即成立起来的一个前所未有的联邦国家。它不仅是“第一个新国家”，而且是凭空创造出来的。实情却复杂有趣得多。在美国诞生的过程中，各方引经据典，争论不休。起义的殖民地人民在控诉自己遭受不公、权利被侵犯时，使用的是1688年光荣革命后被排挤出英国政治的激进分子的语言。他们依靠的是克伦威尔共和国的传统，启发并激励了他们的是洛克的理论。这不是说殖民地的民兵人手一册《政府论·下篇》，虽然在塞缪尔·亚当斯的推动下，波士顿市理事会通过了一项直接从《政府论·下篇》抄来的关于政府原则的声明，而是因为洛克的观点代表了辉格党和克伦威尔式共和派的观点。[注]光荣革命断送了英国的绝对君主制，也消灭了天主教复辟的威胁。但是，它没有建立以人民的同意为基础的政府，没有废除英国国教，也没有实现政教分离。被称为“好事业”的英国共和主义在北美才重新获得了生机。

《独立宣言》及来源：洛克与西德尼

美国革命不单是一场“光荣革命”，而是比英国的光荣革命更胜一筹。埃德蒙·伯克在批评法国大革命时，赞扬了1689年英国达成的解决办法。他说，辉格党人说得对，他们发动的完全是一场防御性、恢复性的革命，目的是保护古老的宪制不受攻击，而不是确定人民有权任命威廉和玛丽做国王。[注]如果“我们人民”可以拥立国王，“我们人民”就可以废黜国王；这样，国王就成了被人民呼来喝去的奴仆。洛克的观点与伯克截然对立，他认为统治者本来就应该为人民服务。杰斐逊也这样说过，他在1774年的《英属北美权利综述》（*The Rights of British North America*）中直截了当地向乔治三世指出了这一点。[注]杰斐逊说：“他（指国王）只是人民的主任官，由法律任命，有确定的权限，负责协助政府这部巨大机器的运行。”他是否指望乔治三世会同意这个观点则要另当别论。

两年后发表的《独立宣言》同样体现了洛克的精神，但可能受阿尔杰农·西德尼的影响更大。它和西德尼的著作一样，提出了以关于自然法的“哲

学”理念为基础的个人的自然权利，与其相交织的还有集体自由的思想，这个思想来自以哈林顿为代表的共和派，并可进一步追溯到塞内加和西塞罗的学说，它指的是自治的公民的权利，不是臣民不受君主干涉的自由。《独立宣言》既论述了公民美德，也论述了自然权利，二者互不矛盾。只有评论家大伤脑筋，因为找不到杰斐逊论点的出处。杰斐逊自己似乎觉得这根本不算问题。有人问他，是什么启发他写了《独立宣言》？他回答说，他吸收了“时代的共识”，并列举了亚里士多德、西塞罗、洛克和西德尼的名字。注一般来说，抬出上帝的名号是为了印证君主的神授权利，不能以此来说明美国人民得到了神授的权利，能够“获得自然和上帝的法律赋予他们的在世界民族之林独立平等的地位”注，但《独立宣言》对此处之泰然。它引用历史和哲学的时候毫不担心人们会据之达成不同的结论。它列举英国人古老的自由和古老宪制的美德时，也提及了自然权利，但在现代人的眼中看来，那似乎与通常理解的自然权利完全不是一个概念。如果人有自然的权利，可以随时重塑机构制度的话，旧时成规的权威就不可能很大，这也是伯克对支持法国大革命的英国人的一条批评。也许可以争论说，盎格鲁-撒克逊英国的最初宪制已经体现了“自然和上帝的法律”，以此来勉强自圆其说。杰斐逊似乎有时就是这样想的，今人对此却比较难以接受。不过，西塞罗就认为，斯多葛派哲学的教诲与罗马的“先辈之习惯”别无二致，足见杰斐逊其道不孤。提到西塞罗也使我们想到，政治演说的要求与抽象哲学的要求大不一样。

所以，我们对《独立宣言》在思想上的各种渊源并不生疏。它们是：1629年的《权利请愿书》、1689年的《权利宣言》与《权利法案》、西德尼的《论政府》、洛克的两篇《政府论》、孟德斯鸠的《论法的精神》、布莱克斯通的《摘要》（*Institutes*，这是一本大学用的古典文献读本，包括亚里士多德、西塞罗和塔西佗的著作），还有近代苏格兰哲学，包括休谟的政治论文。另外一个重要的因素是美国人的宗教感情。整个大英帝国中，唯有在费城，犹太教徒和天主教徒能够和他们的新教徒邻居一样自由地敬神。不过，即使杰斐逊本人可能是自然神论者，不是正统的基督徒，大部分美国人在道德与政治上还是基本上属于加尔文派和奥古斯丁派。那时的政治家接受的教育使他们相信，神启是对自然启示的加强，因此，他们不想突出基督徒思想家与信奉多神教的思想家在政治上的不同，而是强调他们的相同之处。用后来的话说，他们寻求的是“重叠的一致”，使政治行动得以在不同信仰均能支持的共同原则的基础上进行。注

后来的撰著者将自由派对个人自由不受政府压迫的重视与共和派对自治公民集体自由的关心严格区分开来，这个区分在邦雅曼·贡斯当1818年写的论文《古人自由与今人自由之对比》（“La liberté des anciens comparée à celle des modernes”）中得到了充分阐述。在贡斯当的文章发表前，人

们并不特别注意这个区分；但如果对一个18世纪晚期的美国人谈到这个区分时，他很可能会说，美国人两种自由都需要；只有古人的自由而没有今人的自由会摧毁经济自由，侵犯良知权，退化为多数人的暴政；只有今人的自由却没有古人的自由会剥夺“我们人民”这四个字代表的公民自治权。此话显然有理。注重公民采取集体行动能力的“美德政治”与注重不干预个人活动的“权利政治”之间不会发生矛盾，除非其中一个走极端。麦迪逊说：“政治在于折中。”此言表达了他不愿走极端的明智态度；杰斐逊至少在他写的信件中表现得更希望走极端，虽然他明白，在实际生活中需要依常识行事。

如果美国人不能自治，陷入无政府的混乱，或者和他们控诉的英国政府一样，彼此剥削压迫，那么他们的起义就是一场灾难。新的宪政秩序必须既是洛克式的，也是共和制，既要保护个人权利不受政府过分干预，也要确立制度，使政府得以在权限内有效施政。在美国宪法中可以明显看出，有的矛盾并未解决。最严重的问题是奴隶制，因为它对国家团结造成了长期的破坏。把奴隶制与人生而自由平等的概念调和起来并不需要多么聪明的头脑，只需要愿意接受被奴役的黑人只能做奴隶的思想，或者坚信上帝诅咒了含[注]的儿子或该隐[注]的后代。古代多神教社会役使奴隶，不准妇女参与政治生活，以贫困或道德低下为理由把人口的一大部分排除在政治生活之外，但这些恰好是那种社会中公民自由的基础。信奉多神教的古代基本上不相信人生而自由平等；信奉基督教的近代却奉行这一观点，《独立宣言》就此做出了明确宣示。可是洛克本人就曾为北美的一个殖民地撰写过一部以奴隶制为基础的宪法[注]。多少世纪以来，基督徒作者也找到了各种办法，辩称奴隶制与斯多葛派哲学及基督教关于自然平等的思想并行不悖。

任何对美国革命史的叙述都少不了对革命以及革命者的动机的叙述。苛刻的说法是，美国革命之所以发生，是因为一些殖民者既想享受英国军队的保护，又不想为此缴纳税赋，还有一些殖民者想灭绝当地的土著居民，把他们的土地据为己有，不想遵守宗主国政府规定的已经很宽松的限制。这种说法无疑有其根据。换一个不太苛刻的角度来看，革命爆发的原因是，一个欣欣向荣、自信强大的人民习惯于自己管理自己的事务，不愿永远遵从宗主国政府关于殖民地与宗主国关系的观念，特别是在当时，英国政府在欧洲与法国和西班牙交恶，在印度次大陆和远海也卷入了冲突之中，因此无暇顾及北美殖民地的需要。无论动机如何，美国独立都是早晚的事。北美商业的增长、对更多土地的需求、来自英伦三岛以外国家的移民，这些都肯定会削弱甚至切断殖民地先前与英国在政治上的联系。喜欢研究所谓的“反事实历史”（counterfactual history）的人可能会猜想，如果英国换一个比当时诺斯首相的政府更灵活的政府，也许就能在北美殖民地实现“加拿大式”的结果，但这种想法可信性不大。

除了杰斐逊希望建立共和区之外，美国建国的主要人物中没有一个人认为直接民主切实可行；包括杰斐逊在内的所有人都不认为有可能在全国范围内实施（当时所理解的）民主；参与组建这个新生共和国的人没有一个是经济平等主义者。下面会看到，就连托马斯·潘恩都不相信经济平等。机会平等则另当别论。如果财产权稳固，人人都按劳取酬，那么，不同的人在才能、精力和运气方面的不同就会导致他们经济状况的不同。对此也有反对的声音。许多反联邦主义者热心拥护民主，认为应赋予地方立法机构像雅典公民大会那样的全权；他们和雅典人一样，认为这样可以保护普通人的利益，使其不受富人的剥削。这好比从债务人的角度来看与债权人的关系，希望提高通货膨胀率，减免债务。

杰斐逊更加信任普通人的智慧，更加全心全意地支持阿尔杰农·西德尼的观点，不太担心劳苦大众会企图抢夺有钱人的财产。后来的历史表明，最激烈地抱怨美国宪法有意对他们不利的“中间阶层”得以利用选举制度表达意见，通过竞选获取公职，许多贫穷的农民则得以开发本来属于北美土著的土地上几乎是用之不竭的资源。人们发现，对于财产的神圣不可侵犯，普通人重视的程度丝毫不逊于别人。美国的政党制度初建时，杰斐逊和麦迪逊成了“民主共和党人”。工业化欧洲常见的阶级冲突要到多年后才在美国发生，当时美国的政治形势是围绕着地区、族裔和文化领域中的利益冲突形成的，不利于以阶级为基础的全国性政党。本书只讨论美国的诞生，从杰斐逊和《独立宣言》开始，接下去谈美国宪法的确立，最后将介绍杰斐逊和汉密尔顿那些未得到采纳的主张。

杰斐逊与美国独立

杰斐逊在1776年6月向第二次大陆会议呈交《独立宣言》的草稿之前，已经提出了申明他的家乡弗吉尼亚的人民有权摆脱统治者的主要论点，并且向第二次大陆会议的成员陈述了诉诸武力的理由。托马斯·杰斐逊生于1743年；他去世的那天，即1826年7月4日，正值《独立宣言》发表50周年，具体时辰比他的朋友约翰·亚当斯只早几个小时。他出身于弗吉尼亚的一个小康之家，但14岁时即遭丧父之厄。他在威廉与玛丽学院师从威廉·斯莫尔学习哲学；斯莫尔和詹姆斯·麦迪逊在普林斯顿大学的导师威瑟斯彭一样，是苏格兰移民。杰斐逊从斯莫尔那里吸收了多数苏格兰哲学家倡导的道德感（moral-sense）理论。在为将来的律师生涯做准备的过程中，他除了学习柯克和布莱克斯通这两位英国法学家的法律著作之外，还研读了格劳秀斯、德国法学家塞缪尔·封·普芬道夫以及洛克的著作。他26岁时被选入弗吉尼亚立法会。1774年，立法会被英国总督解散，但它迅速重组为效忠于弗吉尼亚人民的大会。杰斐逊向大会呈交了《英属美洲权利综论》（*Summary View of the Rights of British America*）。注 大会成员读后既惊且惧，他们不肯将它采纳为大会的文件，但同意派杰斐逊去费城参加第

二次大陆会议。

杰斐逊自那时开始直至去世，一直是公众人物，虽然他连任美国总统的任期于1802年结束后，退居蒙蒂塞洛，尽量避开公众视线。他不如乃父有生意头脑，去世时债台高筑；晚年时为了筹钱，甚至不得不忍痛把私人藏书卖给国会——国会图书馆即在此基础上建立。杰斐逊的墓志铭记录了他的三项成就：起草了《独立宣言》，撰写了弗吉尼亚的宗教自由法规，创建了弗吉尼亚大学。他作为美国总统两任期间的成就只字未提，也没有提到1803年的路易斯安那购地案，在那场购地案中，美国只花了区区1500万美元就将领土扩大了一倍，并永远消除了法国（或西班牙，或英国）沿密西西比河阻挡美国扩张或妨碍其航行自由的危险。墓志铭是杰斐逊自己写的，由此可见在他的心目中孰轻孰重。杰斐逊自称反对“积极活跃的政府”，但他就任总统期间，美国政府的实际表现与此言严重不符，他也许因之感到尴尬。

杰斐逊关于必须与英国决裂的论述有三个组成部分，《独立宣言》是最后一部分。论述的第一部分是《英属美洲权利综述》；有意思的是，它论证英王乔治三世的王位由人民任命的时候，援引的依据不是洛克的理论，而是西塞罗的《论责任》（*De officiis*）。最高执政官是共善的代理人，他的任务是保障人民的福利。[注]同时，关于北美殖民者相对于宗主国政府的地位，杰斐逊提出了两个带有鲜明个人色彩的思想。两个思想都以盎格鲁-撒克逊为例，但用意不同。第一个思想涉及的问题是：殖民者离开了祖国，通过征服，或通过占领无主的土地，或通过二者并举而在其他地方安下家来之后，原住国的政府对殖民者还有多少权力？撒克逊人离开他们居住的大森林，征服了不列颠后，从未想过要受原来的统治者管理。他们在新的土地上定居下来，建立了自己的政府，按照自己认为合适的方法治理自己。

古希腊城邦在地中海沿岸建立的殖民地也是同样的情形。这引起了许多问题，比如，北美殖民者离开英国时与政府达成了何种条件？这些条件是否在多少代后对殖民者的后代仍然有约束力？杰斐逊并未提到这些问题，只是说既然撒克逊人是那样做的，北美殖民者也可以如法炮制。英国政府为殖民者提供的裨益如同一个国家向与其缔约的另一个国家提供的援助。援助国并不因此而获得对受援国的政治权力，虽然援助可以加强两国间的友谊。如果英国援助葡萄牙，它并不因此而获得对葡萄牙人的主权。杰斐逊不否认大英帝国的存在，但他把大英帝国视为由自我治理的社会组成的邦联。帝国的君主应当仁慈善良，关心每一个组成单位的福祉，但没有哪个单位能声称自己掌握对另一个单位的主权。伦敦的议会为马萨诸塞立法正如波士顿的理事会为英国立法，两者同样荒谬可笑。奇怪的是，约30年后，杰斐逊提出了成立“自由帝国”的设想，这个帝国的版图北起加拿大，

南至南美洲，不过，密西西比河以西的国家可以组成独立的邦联，与美国分开。他对大英帝国的描述表现了他对他设想的自由帝国的各个组成部分之间关系的想法。

杰斐逊的论述尽管说理有力，却与现实不符。在“特许殖民地”（proprietary colonies）[注]中，英国国王按自己的兴趣把土地及自治权赐予领主。殖民者享受的权利等于是一纸租约，如果违背了租约的规定，主人可以废止租约。杰斐逊再次以撒克逊人为例来批评这种情况的不合理。英国皇家在美洲没有最初拥有权，不能借此用“特许殖民地”的方式来处置土地，皇家也不能在赐予土地的同时附带赐予自治权。只是在类似诺曼人在英格兰建立的那种封建环境中，下属的土地拥有者才仅仅是暂时拥有封建主公赐予的土地。这就是英国激进派热衷的“诺曼桎梏”的理念；盎格鲁-撒克逊人原来可以终生保有土地，诺曼人到来后才被剥夺了他们原有的权利。北美人民从未遭受过诺曼桎梏的束缚；他们完全掌握对自己土地的所有权。他们有自治权，也有终生保有土地的权利，英国政府应该承认这一事实。无论如何，英国企图解散弗吉尼亚立法会的行为都是无效的，因为英国皇家连解散英国议会的权力都没有，更遑论另一个国家的议会了。[注]

杰斐逊如此热情推崇撒克逊人的自由，使令人不禁苦笑，但由此可以看出，他的共和思想与古希腊和古罗马的思想与实践相去甚远，却与英国内战期间的激进思想相一致。英国内战期间，很多殖民者从马萨诸塞回到英国参战，斯图亚特王朝复辟后，大量人员又返回北美殖民地。有鉴于此，杰斐逊受英国激进思想的影响不足为奇。然而，杰斐逊与众不同的是，他热情推崇盎格鲁-撒克逊人的传统，坚信他们教给世人的道理比亚里士多德更多。[注]为了当时的需要，他有意模糊了不同种类的自治社会之间的区别。专制与贵族暴政需要避免；所有自治社会，无论是撒克逊人的、古希腊人的，还是北美殖民者的，均为好的样板。后来，他却着重指出，古希腊人没有代表制这个工具，几乎使得希腊哲学家关于政治的所有论述都“变得毫无用处”。至于英国政府，国王对自己的作用认识正确时，它就是好政府，国王压迫议会或贿赂收买议员的时候，它就是坏政府。不过，杰斐逊从根本上反对君主制，也坚决抵制他的政敌在美国建立君主制的企图。

《英属美洲权利综述》（*A Summary View*）采用请愿书的体裁，要求君主纠正请愿者遭受的不公，但这封请愿书的作者是愤怒的公民，不是顺从的臣民，他们要求的是正义，不是慈悲。他们并不是请求君主赐恩，而是要求得到自己的权利。《综述》中列举的不满与《独立宣言》中的一样，涉及从政治思想到商业活动，再到人道事务等各个领域。杰斐逊写作《综

述》时，新英格兰硝烟已起，殖民地均被置于军事管制之下，这本身就是殖民地人民不能接受的侮辱，因为他们完全有能力管理自己的事务，无须外国雇佣军来碍手碍脚。第二年，杰斐逊为大陆会议撰写了一份宣言，宣布殖民地人民必须拿起武器。那份文件有些奇怪，因为它虽然否认殖民地是英国政府的附属品，但同时又批驳了争取独立的愿望。多年后，杰斐逊在他的《自传》（*Autobiography*）中写到，北美中部的殖民地（纽约、新泽西、宾夕法尼亚和马里兰）不想与英国彻底决裂，它们希望发动一场有节制的叛乱，促使英国政府恢复十几年前的状况。结果却是，一年后美国即宣布独立。

今天，《独立宣言》的意义远远不止历数对英国政府的不满，以及宣布殖民地自认为独立的国家，就此与英国脱离关系。它与林肯的“葛底斯堡演说”（Gettysburg Address）一道，概括了美国人在成长过程中或新公民归化美国时获得的政治特征。(注)因此，很难将它视为说理的论文，过分执着于论证它的思想内容反而会弄巧成拙。杰斐逊自己说，《独立宣言》的目的不是宣布新的原则，而是提醒读者勿忘自己的信念，那就是，政府以保证个人的自然权利为天职，这些权利包括生存的权利、享受自由的权利和追求幸福的权利；如果一个政府长期严重失职，人民就应将其废除，另建政府取而代之。这仅是对《独立宣言》这份令人热血沸腾的文件的粗略总结。此外，宣言还承认，出于“对人类舆论的应有尊重”，北美殖民地应该向全世界说明自己的不满和自己希望实现的目标。宣言中的这一段巧妙地表达了殖民者对自己的独立感到的自豪，也机敏地表示，他们深知，如果他们要成为全新的国家，就必须达到必要的标准，才能指望得到文明社会的承认。(注)

《独立宣言》开头几段的内容在1776年6月发表的《弗吉尼亚权利宣言》中已经提及；早在同年5月，弗吉尼亚立法会就曾敦促大陆会议宣布独立。那几段的逻辑与洛克的《政府论·下篇》对革命的论述别无二致。《独立宣言》坚称，人类对虐待通常都逆来顺受，不愿起来消灭虐待他们的人，现在宣布发动革命是因为实在忍无可忍；这也符合洛克的理论。《独立宣言》控诉的英国王室的暴虐行为正好与《弗吉尼亚权利宣言》列举的政府必须保护的权利以及为此必须采取的行动形成对比，使人印象深刻。这两份宣言都没有完全公平地叙述在此前十几年的时间内，举棋不定的英国政府和顽固执拗的马萨诸塞居民彼此之间犯下的恶行；但它们的逻辑是无懈可击的。《独立宣言》出色地体现了洛克的思想，认定要消除的只是人民与无能政府之间的联系，政治社会本身并没有解散。社会的成员为了全社会的利益，必须重建一个能胜任使命的政府。美国人民是一个民族，即使解除他们与英国的关系会造成一些地方政治机构的消亡，美国人民也不会沦为一盘散沙的群氓，他们仍然是一个民族。

对英王的各项控诉并无出奇之处，很像英国激进派对斯图亚特王朝国王的不满，比如，对减轻人民痛苦的要求置之不理，阻挠人民代表聚会，干预法庭审案，不经人民代表的同意即征收税赋，维持常备军，征用老百姓的房屋作兵营，等等。《独立宣言》的文字犀利辛辣，但如杰斐逊所说，它描述的情况在当时非常普遍，而且一个世纪前就已经如此。各项控诉没有新奇之处，这说明历代君主一贯败德无行。有一些抱怨显然是北美殖民地所特有的，比如，英国政府干预商务，限制移民和人口增长，引进外国雇佣军。还有一项北美殖民地特有的不满是乔治三世“放纵残酷无情的印第安野蛮人攻击我边疆居民，而众所周知，印第安人的作战规矩就是不分男女老幼，是非曲直，格杀勿论”注。《独立宣言》发表时，独立战争已经打了一年多。殖民者之所以最终赢得了胜利，主要是因为英国人不愿意为争取胜利而投入必要的资源；殖民者自身的作战能力和组织能力其实都乏善可陈。在约克镇战役的关键时刻，他们还得到了法国人的援助。当时离法国大革命爆发尚有六年的时间，法国人并不想在新大陆或任何其他地方建立共和国，但很乐意给英国人捣乱，好为“七年战争”中法国在美洲和印度的失败报一箭之仇。殖民者的胜利并非毫无悬念，大陆会议光是为组建一支能战斗的军队并给它提供军需就费尽九牛二虎之力。然而，英国人不愿意为赢得惨胜而浪费资源，此乃正确的决策。只要美国不独立，就永远不太平，为了抓住北美那13个最靠南的殖民地而应付没完没了的游击战太不值得。殖民者终于能够创建新的宪政秩序了，那么，他们为了何种原因会建立何种宪政秩序？对这个有意思的问题提供了答案的是美国宪法，不是宣布战争结束的1783—1784年的《巴黎条约》。

从独立到第一个新国家

北美各殖民地为了推翻英国对它们事务的控制团结了起来，但它们成为了合众国的州之后，谁也不愿意让别的州干涉自己的内政。1781年的《邦联条例》是殖民地独立战争的根据，它规定了共同的外交和防御政策，并宣布各殖民地会永远联合在一起。《条例》还规定，各州之间可引渡犯人，对彼此的行为须完全信任。但是，《条例》是组成邦联的规定。国会是一院制，每州一票；没有共同的行政当局；没有最高法院，虽然有一个国家海事法院；国会议员由州立法机构任命（这突出了他们作为各州派出的代表的作用）；也没有对货币供应的中央控制。各州和国会均有权铸币；战争刚结束时，金银奇缺，经济萧条，加之债权人要求马萨诸塞州西部手头拮据的农民用黄金或白银偿还贷款，结果触发了1786年末的谢斯起义。当局轻而易举地把起义镇压了下去，基本上没有流血。然而，起义对舆论产生了巨大的影响。

当时任驻法国公使的杰斐逊有感于那场起义，发表了他关于时常爆发小型叛乱于事有益的极具煽动性的名言：“自由之树须时时以爱国者和暴君的

鲜血来浇灌。那是天然的肥料。”然而，几乎所有其他人都认为，起义再次证明，《邦联条例》无法为美利坚合众国提供坚实的基础。各州不仅不能合作，而且无法维持内部秩序；一州有乱，会迅即波及别州。起义也使人们再次痛感需要稳定的货币，还需要某种中央权力机构来管理州际通商。简言之，国家需要一个“更完美的联合”，1787年夏召开的费城制宪会议就提出了这样一个联合。制宪会议最初由私人发起，成立后才得到大陆会议的认可，《邦联条例》建立的政府之孱弱由此可见一斑。事实上，大陆会议投票承认制宪会议，只是想让它建议一些对《邦联条例》的改动，后来，一些成员发现它居然要把《邦联条例》全部废除，甚至想让大陆会议本身关门大吉，不禁火冒三丈。

《邦联条例》规定国会为一院制，美国宪法却确立了国会两院制；相当于下院的众议院成员由人民选举，相当于上院的参议院成员由各州立法机构任命，各州不论人口多寡，一律两位参议员。《邦联条例》中议员任期一年的规定改为（众议员）两年任期和（参议员）六年任期；议员每人一票，而不是每州一票，这是对议员独立性的承认，或者说承认他们依靠自己的选民，而不是依靠所属的州。美国宪法与《邦联条例》有一处决定性的区别，它设立了永久性的行政当局，尽管谁都不肯定行政当局的职权范围为何，也不清楚总统及行政官员与立法部门是何种关系。另一个重要的改变是成立了最高法院，尽管它的权力并不明确，它裁定立法违宪的权力等于是首席大法官约翰·马歇尔抢过来的，国父们并未将其写入宪法。麦迪逊和汉密尔顿希望国家政府能够有权推翻州的法律，但除了总统否决权之外，他们没有提出任何制约联邦立法机构的措施。英国的“议会主权”理念意味着在法庭上不能对制定法（statutes）提出越权（ultra vires）的质疑；这至今仍然是英国和美国政治制度之间最显著的区别。美国的法官和1689年后的英国法官一样，只要正当履职（*dum se bene gesserint*），即可不受立法或行政部门的干预。权力分立和制衡体系是美国宪法不可分割的组成部分；到起草美国宪法之时，这两个概念已是家喻户晓，孟德斯鸠用它们来解释为何英国虽然是君主制政府，却仍维护了自由，杰斐逊将它们视为神圣不可侵犯。尽管如此，孟德斯鸠并未说清，在议会制度中，行政当局该如何运作，美国宪法则将其几乎全部留待实践中摸索。

联邦主义

美国宪法意在创立一个更加有力的中央政府，但是，美国正是因为13个州发动革命来反对强横的中央政府而诞生的，所以，政府绝不能对各州及各州的人民实行暴政。另一方面，经验表明，如果没有制衡权力的约束，各州很可能在民意驱动下做出坏事来。这就是多数暴政。它不是托克维尔心目中对美国自由构成严重危险的舆论暴政，而是一个脱缰的“派别”统治者的暴政，只不过这个派别是地方立法机构的多数。麦迪逊说，当立法、行

政和司法权力全部集于同一双手中的时候，就形成了暴政，无论这双手是属于一个人，还是属于一个州的立法机构。注美国需要一个设计精巧但结构坚固的互相制约的体系，宁肯牺牲政府行动的速度，也要确保政府行为得到尽可能广泛的同意，但同时也不允许任何人掌握使波兰的半联邦制政府陷于瘫痪的“自由否决权”（*liberum veto*）。如此产生的结果是货真价实的新生事物。美国宪法建立了一个双主权制度，霍布斯一定会将它斥为致乱之方，边沁与奥斯丁这样的法学思想家不知该如何分析它是好。公民受两个各自独立但彼此协调的权威管理，如此安排是为了确保一个权威不会听命于另一个，但这两个权威也不会对公民发出相互矛盾的要求。州长不是总统的代理人，不能以违宪为理由在联邦法院向州的法律提出质疑。需要严格监督，使双方不致越界，但双方的目标从来都是一致的，那就是，保护每个权威的主权，并确保公民不会因向他们发出的要求互相矛盾而无所适从。随着世界变得日益复杂，这项任务也越来越复杂。边沁刻薄地开玩笑说，美国成不了法律的帝国，但很可能成为律师的帝国；此言确有先见之明。

一端是中央集权的近代国家，州政府的权力仅为中央下放的附属性权力；另一端是由独立的州组成的权力分散的联盟，只允许中央机构执行各州自己无法执行的任务。美国的联邦宪法在这两端之间取其中，为此，它极易遭到两面夹击，因为很难证明它达成的平衡是完美的。对美国宪法有利的是，几乎所有反联邦主义者都属于主张权力分散的阵营，甚至应该说是反政府的阵营；他们希望政府越小越好，行政当局的权力不能大，国家不能有军事或领土野心，地方权力尽可能少上交国家政府。可以轻易地指出这种观点的缺陷。比较困难的是从积极的角度说明联邦政府掌握的权力足够但并不过分，因为众所周知，至少亚历山大·汉密尔顿想建立批评者所谓的“英国式国家”，使联邦政府有能力执行宏大的工程，并且，用后来的话说，向世界任何地方“投射力量”。汉密尔顿并不讨厌殖民地起来反抗的英国政府制度；他想建立那个制度的美国版，让美国人掌权，为美国人服务。反联邦主义者会指责所有维护宪法的人都有此野心。《联邦党人文集》中的文章显示了在这两者间达成平衡是多么困难；《文集》中的文章由亚历山大·汉密尔顿、约翰·杰伊和詹姆斯·麦迪逊撰写，它们是为说服犹豫不定的人支持1787年的宪法而匿名发表的论文。这三位作者需要把新政府描述为足够有力，完全能胜任工作，但又无法侵犯各州的自治权或践踏个人自由；有时使人感到他们的论述几乎是前言不搭后语。

《联邦党人文集》与霍布斯或洛克的著作不同，它不是对政治理论的推论演绎，而是对批评美国宪法的人发出的各种信口雌黄的指责的反驳，也是为保证美国宪法得到通过而进行的宣传劝说。《文集》中收录了三位作者在纽约各家报纸上发表的论辩文章。不过，《联邦党人文集》与霍布斯和洛克的著作虽然形式不同，但实际意图也许差别不大。霍布斯撰写《利维

坦》的目的之一是劝说“众人自觉服从”克伦威尔的共和国；洛克的两篇《政府论》很可能是为查理二世的敌人希望在1683年发动的起义的辩护。然而，在政治理论上，《联邦党人文集》更接近马基雅维利的《论李维》、孟德斯鸠的《论法的精神》以及比它们更早的西塞罗的演说辞。这不是说《文集》的作者中有谁想反驳洛克关于政府和人民一样受自然法则管理的观念，而是因为他们担负着专门的任务，需要集中论述机构机制。《联邦党人文集》的作者们需要解释并捍卫的观点是：美国宪法创立了一个由平民共和国组成的联邦，它既是由许多共和国组成的共和国，也是一个单一的国家。《文集》中收录的汉密尔顿的文章最多，但在原则理念上，它借重了麦迪逊对宪法目的的深刻理解。

詹姆斯·麦迪逊

说到美国至今仍在使用的宪政机制的设计，詹姆斯·麦迪逊厥功至伟，无人能及。麦迪逊比杰斐逊小8岁。他也是弗吉尼亚人，1751年出身于一个家境小康的地主家庭；他没有上圣公会的威廉与玛丽学院，而是去了位于普林斯顿的加尔文派的新泽西学院，即普林斯顿大学。约翰·卫斯理[注]的盟友乔治·怀特菲尔德在北美殖民地巡回布道后，掀起了席卷各地的宗教复兴运动——大觉醒；普林斯顿大学就是第一波大觉醒的产物。所谓的新派长老会坚持“完全堕落”（total depravity）的理念，这是加尔文派的观点，认为原罪是人的生活中最重要的现实。麦迪逊的导师，普林斯顿大学校长约翰·威瑟斯彭神父，是宣讲这一理念的著名布道家。这位苏格兰人知识十分渊博，并且是唯一在《独立宣言》上签字的神职人员，在思想和政治上都一往无前，勇猛无畏。麦迪逊接受的教育质量不次于亚当·斯密任教的格拉斯哥大学，而且内容也十分相像。他天资聪颖，在普林斯顿大学只学习了两年就毕了业，但他在学校留了下来，进行威瑟斯彭所谓的“研究生学习”，他也许应该算是美国历史上第一位研究生。几乎与此同时，他成为弗吉尼亚州立法会的成员，参加了起草《弗吉尼亚权力宣言》的委员会。他再次竞选时没有成功——他的对手拥有一家酒馆，麦迪逊拒绝像他那样通过免费请选民喝酒来贿选。不过败选并未影响他的事业，他被任命为州长顾问班子的成员，1780年，作为弗吉尼亚州代表团的成员参加了大陆会议。

战争结束后，他进入弗吉尼亚州立法会，成功地把杰斐逊的《宗教自由法规》纳入了州的法规汇编，当时杰斐逊本人正担任美国驻法国的公使。1787年，麦迪逊被派往费城，名义上仅是作为弗吉尼亚州的代表参加制宪会议，实际上，由华盛顿主持的那次会议得以召开，全靠麦迪逊在那之前18个月间的苦心孤诣，会议的成功在很大程度上也要归功于他对新条款一丝不苟的准备。他被誉为“宪法之父”，不仅是因为他成功地使制宪会议通过了宪法，也因为他后来为了劝说心怀抵触情绪的各州接受宪法而做的大

量工作。在马萨诸塞州，他许诺提出一项权利法案，这才换得了选民对宪法的接受；在弗吉尼亚州，他为了争取选民与帕特里克·亨利唇枪舌剑地激烈辩论。他在平衡国家与地方的关注及忠诚方面表现出来的机智灵活至今令人钦佩赞叹。他比同时代的大部分人都更清楚，在不动摇联邦结构的情况下，各州能够在多大程度上既坚持自己的权利，又使中央政府得以在对外事务上积极有为，并在严格遵守宪法规范的条件下促进国内的繁荣。托马斯·杰斐逊向麦迪逊抱怨说1787年的美国宪法缺了权利法案的时候[注]，麦迪逊的最初反应是，不需要这样的法案；整部宪法都是对权利的保护，如果国家铁了心要侵犯权利，“羊皮纸壁垒”是拦不住的。可是当他看到，为了安抚公共舆论，需要清楚地申明公民的根本权利的时候，就立即起草了10条修正案，提交给第一届联邦国会审议通过，它们就是《权利法案》。麦迪逊坚持平衡均势的原则，对其身体力行。当捍卫州权利的人宣布各州可以废黜联邦立法的时候，他表示坚决反对，但他也痛斥约翰·亚当斯1789年签署的《关于处置外侨与煽动叛乱的法令》，并公开敦促弗吉尼亚州议会尽一切手段提出抗议，除了不能宣布废除法令或脱离联邦。

作为杰斐逊总统的国务卿，他功劳卓著。路易斯安那购地案得以成功完成，他的精微细致起了至关重要的作用。那次，他当断则断；杰斐逊犹豫是否应争取修宪，好使他有权敲定路易斯安那购地案的时候，麦迪逊力主不必修宪即可采取行动。他自己当了总统后，在行使权力方面却比较谨慎；对于成立中央银行来控制货币发行量以推动经济增长，他仅是勉强同意。他作为战争领袖的表现好坏参半。他本不想和英国打仗，因为美国完全没有准备好，但当战争避无可避的时候，他竭力减轻了英军烧毁白宫这类的灾难对美军士气的打击；战争的最后几周，美军打了几场胜仗，麦迪逊马上大张旗鼓地宣传庆祝，结果后人以为是美国打赢了1812年的战争。事实是，双方的军队同样无能，打了个平手，其中唯一的亮点是加拿大人不费吹灰之力就击退了美国的几次入侵企图。

1817年，麦迪逊的总统任期结束。自那时起到他1836年辞世，他的生活过得平静而愉快；他照管他在蒙彼利埃的庄园（他的庄园离杰斐逊在蒙蒂塞洛的家只有25英里，骑马很快就到）；他和妻子多莉伉俪情深，对自己参与创造的国家也不无关心。他不止一次说过，他不想在垂老之年还参与国事，因为他担心年过七十的人即使不是真的老朽，也会被别人视为老朽。然而，他在78岁高龄时又被召去参与重写弗吉尼亚州的宪法。值得注意的是，这一次他全力推动扩大选举权。他看到，城市的扩大与经济的增长产生了许多正直体面、头脑清醒的人，他们的利益与社会的长期利益相一致，但他们不拥有土地，因此达不到弗吉尼亚州的选民资格。1787年的麦迪逊想创立一部共和却非民主的宪法，40多年之后，他依然思维缜密，明察秋毫。

《联邦党人文集》

麦迪逊大名传世，是因为《联邦党人文集》所载的文章。麦迪逊是坚定的反乌托邦主义者。他对政治活动本身毫不热心；他厌恶竞选的混战，对荣耀和名声这些古典的追求也不感兴趣。但他不是悲观主义者。他坚信，宪法制定得好，是国家之福，制定得不好，则可能导致人民普遍贫困，各州脱离联邦，国家逐渐受制于外国势力，甚至内战。他也不接受托马斯·潘恩关于社会源自民众的美德、政府源自民众的恶德的观点。他认为，政府不只是必要的恶。尽管如此，他对政府的态度还是非常谨慎。美国独立战争期间，他注意到，不能靠每个州（更不要说每个人）自己认识到自己的责任并自觉履行。他亲眼看到，罗得岛州拒绝缴付必要的税款和物资，结果差点儿把新生共和国的军队拖垮，所以他知道州政府的行为会多么恶劣。至于个人，任何像麦迪逊那样信仰加尔文主义的人都必然笃信，人性极易受自我利益的引诱。

麦迪逊没有严格区分人性在任何地方、任何情况下的弱点与人在政治中经常表现出来的特有的恶。他不像詹姆斯·穆勒那样，担忧君主必然会表现出无意义的残酷；穆勒认为，尽管贵族耗费巨大，国王却更可能会视人命如草芥。麦迪逊也不像霍布斯或马基雅维利那样，担心人会毁在自高自大上面。他担心的是会发生有理性的贪婪，他多次指出，货币贬值或实现财产平等是对他人权利的侵犯，因此是坏事。注关键不在于他坚信人性脆弱，而在于他认为，要完全消灭自私行为，需付出的代价太高，不值得，而且他相信合适的制度能够制约人的自私行为。有自由的地方就会有宗派，正如只要有氧气就会有火。但是，人没有氧气无法呼吸，生活没有自由不能忍受。制度必须在不同利益之间平衡的基础上运行。

美国宪法做到了两条：首先，它确立了一个真正的联邦政府。它创立的坚实的国家政府有自己的税收来源，有为保卫共和国而建立陆军和海军的权力，有常设的行政和司法当局，还有发行货币和处理外交事务的垄断权。它的权力不是各州给予，而是全体人民赋予的，所以，中央政府及其法律有国家集体意志的支持。整套体制严格尊重个人权利，因为政府的责任与权力仅限于执行宪法中列举的任务。宪法的序言部分本来准备列出各州的名字，令人热血沸腾的“我们合众国人民”这几个字是后来才放进去的。这是古弗尼尔·莫里斯惊人的非凡创见；此人总的来说反对平民主义，把下层阶级的人讥为“爬虫”。他的本意也许是要反对联邦主义，不是为表达平民主义的言论，而是为了驳斥关于中央政府的权力是各州上交给中央的说法。尽管如此，这句话还是抓住了双重主权制的实质。这个制度建立了一个真正以权利为基础的政府——政府的存在反映了公民为自己的目的组建政府的根本性实在权利，而政府的有限权力则反映了公民的自然权利，即有权不受暴政统治，不被迫做任何有违自己或他人自然权利的事。这说明

了麦迪逊为何起初认为没有必要提出单独的权利法案，因为美国的整套政治制度就是以这些权利为前提的。

美国宪法做到的第二条是，它所做的一切不需要任何人具有非凡的美德，无论是总统、最高法院的大法官、参众两院的议员，还是公民。麦迪逊借鉴了孟德斯鸠的真知灼见。孟德斯鸠说，古典共和国要求出色的政治能力、高度的公共精神、为集体牺牲的意愿；做到这一切需要严格的自律，这解释了古典城邦为何需要人们互相监督。麦迪逊想要的则是一个只需要普通能力的制度。当然，间接选举参议员和总统的目的是保证当选之人德才兼备，并确保他们不会为了当选而不择手段。但是，美国的政治制度不靠英明的圣人；只要愿意为民服务，为人正派，不鼠目寸光，就足以胜任。国家的立法机构和赋予总统及国会的任命权都是“过滤”的过程，这使联邦政府有望招到全国出类拔萃的精英，而不只是在邻居中人缘好的人；然而，精英不必是超人。

这种明智的中间路线在《联邦党人文集》收集的麦迪逊的文章中显而易见。《文集》中大部分文章都出自最无所顾忌地坚决倡导强有力的中央政府的汉密尔顿之手。有几篇是约翰·杰伊写的，约20篇是麦迪逊的作品。一些重要的文章由麦迪逊和汉密尔顿共同执笔。麦迪逊在《联邦党人文集》第10篇中解释了大共和国在控制宗派党争方面的重要性。这篇文章成为他最著名的文章的确是实至名归。接下来，在从第14篇到第20篇由麦迪逊撰写或他与汉密尔顿联手写成的文章中，麦迪逊进一步详细解释了为什么需要真正的联邦制度，为什么之前尝试过的邦联制度不合适。他在第39篇中对共和国政府的特质做出了最精辟、最明确的论述；在第47篇和之后的文章中阐述了权力分立和制衡的思想，这样的论述在第51篇达到顶峰，据说那篇文章是汉密尔顿与麦迪逊合作写成的。《文集》中剩下的一系列文章都出自汉密尔顿之手，主题是联邦司法部门，这也是美国宪法的中心内容。

为了使读者放心，麦迪逊必须说明，新的联邦政府符合共和国传统的平民标准，归根结底向人民负责。事实上，它比古典共和国的政府更加平民化，因为掌权者可以来自社会的任何阶层，尽管麦迪逊和汉密尔顿期望实际担任公职的是和他们一样的人，而不是店主、商人和工匠等“普通人”。另外，麦迪逊还要向读者保证，新的联邦政府与古希腊和文艺复兴时期意大利的民主政体不同，它将是稳定的、和平的，不会发生动乱与反叛。一般认为，派别之争是民主的痼疾，麦迪逊巧妙地把共和国与民主政体区分开来，恰好避开了这个问题。《联邦党人文集》的目的是劝说反联邦主义者相信，如果政府比所建议的联邦政府更加宽松，就无法保护国家不受侵略、叛乱和动荡之苦。《文集》第10篇在这个大局中负有特殊的任务。它为反对将秩序井然的共和国与纯粹的民主政体混为一谈的论点奠定了基

础，同样重要的是，它也颠覆了孟德斯鸠关于只有小国才能成为成功的共和国的观点。西塞罗倡导的平衡的共和国是贵族制或寡头制国家，上层阶级的权力受到平民对立法的否决权的制衡。它是波利比奥斯和马基雅维利意义上的平民共和国，但不符合美国的定义。它甚至不是30年后杰斐逊所谓的“代表性民主”，杰斐逊提出这个概念，是为了与孟德斯鸠的观点所使用的纯粹民主仔细地区分开来。注在古罗马，尽管外人若是被统治阶级的成员认养为义子，也可以成为统治阶级的一员，但统治阶级人数依然很少，而且只有即将进入元老院的上层阶级成员方可担任高级公职。美国人把自己从英国的世袭贵族统治下解放出来，可不是为了再受土生土长的贵族阶级的统治。

公民必须具备超常的美德才能保证共和国的生存，这个观念有孟德斯鸠的理论作后盾；常识则表明，共和国离混合型政制越远，越接近纯粹的民主，发生党争和不稳定的可能性就越大。这说明，平民共和国要想生存下去，就必须是奉行平等主义的小国，所有人都要相互监督。派别是致命之患。必须令人信服地说明，美国能够既不要贵族，又保护自己不受党争之害。麦迪逊和汉密尔顿提醒读者说，古希腊城邦为了抗击波斯人，试图团结在一起，但同时又不减少各自的主权，它们这种努力经常以失败告终，因为每个城邦中都存在不同的派别，而那些派别宁肯把自己的国家出卖给外国暴君，也不愿对国内的对手低头。伯罗奔尼撒战争期间一个典型的现象是，各城邦随着不同的派别在不同的时候得势，不断地在斯巴达和雅典之间改换门庭。注麦迪逊和汉密尔顿引用这段不幸的历史来说明，真正的联邦政府优于群龙无首的邦联制。但他们需要既表明联邦政府能够维持好各州的秩序，也显示即使出现不同派别，也不会导致全国范围内的内战。

麦迪逊的论点简明而又尖锐，两次化解了孟德斯鸠的焦虑。他不仅反驳了把共和主义的所有形式与它的极端民主形式混为一谈的说法，而且争论说，大共和国完全有可能实现，而且是避免拉帮结派的最可靠的保证。因为大共和国使得宗派之争不致破坏全局，而只是任其彼此斗得筋疲力尽直至罢手，所以它不必需要公民具有超常的美德方能保全。《文集》后面的文章中“我们必须以野心制野心”这句话无论是出自汉密尔顿还是麦迪逊，都是他们二人共同的想法。麦迪逊不认为宗派是好事。他把宗派的出现归因于一种宗派倾向的爆发，而令人沮丧的是，宗派倾向是人性的一个突出弱点。人都喜欢自己说了算，愿意对别人指手画脚，也都抵不住炫耀招摇的诱惑。人若无此恶习当然最好，但也不必担忧找不到补救的办法。麦迪逊同意，宗派主义无处不在，自古以来经常是造成平民制政府垮台的元凶首恶。许多读者一定以为，他也许想以此作为修辞手段来诱使读者接受他的观点，但他不会是有意的。到18世纪80年代中期，他认为，在新生共和国的早期谁都犯过错误，一方的过火和愚蠢经常引发另一方同样的过火和

愚蠢。

麦迪逊为宗派下定义时非常小心："若干公民，或者占全体的多数，或者是少数，受共同的激情或利益驱动结成团体，他们的激情或利益有害于其他公民的权利，或有害于全社会长期的全体利益。"[注]许多读者看到麦迪逊说宗派可能是多数，感到大惑不解；我们通常以为宗派是一大群人中的小集团。麦迪逊却不这么看，他对宗派的定义具有更多的道德含义，从宗派激情违背其他公民的权利或整个社会长期的总体利益这个角度入手。市场上的普通竞争不是宗派活动，尽管如果一个小镇里有两位律师，却没有足够的业务，那么一位律师追求自己的利益就可能会损害另一位律师的利益。但是，只有当一位律师企图操纵竞争的条件，使用不公正、不合法的手段来达到自己的目标时，才算是对另一位律师的权利的攻击。不同经济团体之间的普通利益冲突也不是宗派活动，但如果这些团体组织起来，采用非法手段打败竞争者，或在为自己谋利益的同时损害社会其他人的福利，那么他们就是结党营私。不难看出，麦迪逊定义中的宗派为何可以是多数。麦迪逊想的是亚里士多德设想的情形——众多的穷人抢夺富人的财产，这既侵犯了富人的权利，也违背了全社会的长期利益。非麦迪逊式的革命者对此恐怕不能苟同。

麦迪逊考虑到了两类派别：一类是比较纯粹的政治或意识形态的派别，另一类是经济派别。第一类依靠民众对某个具体领导人的支持，或对关于最好的政府形式、真正的教会、信仰的要点等问题的观点的认可。麦迪逊郁闷地指出，放大分歧，让别人的日子不好过，这种愿望在人性中根深蒂固，即使没有发生冲突的理由，人也会编造出鸡毛蒜皮的理由来找碴儿。此言也许是因为美国宪法的起草者遭到了各种匪夷所思的指控而有感而发。第二类依靠"财富分配的不平等"，对麦迪逊来说，这是形成派别的更持久、更严重的原因。债权人与债务人敌对，商人与地主敌对，以此类推。近代社会中的"派别"几乎与阶级或特殊利益集团同属一类。近代政府的中心任务就是为了全社会的利益来管理和调解经济利益的冲突，并防止冲突失控。[注]

麦迪逊对这个问题的态度冷静而又理性，尽管对于他指控的那些在国会或州议会追求派别目的的人，他批评起来毫不留情。他说，有两种对付派别的办法，一种是治因，另一种是治果。治因的一个办法是取消使派别得以形成的言论自由与结社自由，另一个办法是消除派别冲突的中心原因，即经济利益与意识形态归属的多样性。第一个办法显然是矫枉过正。麦迪逊说，它好比要去除人呼吸的空气，只是因为空气会助火燃烧，造成破坏。第二个办法则根本不可行。政府的一大目的是确保人民能够从事经济活动。各人能力不同，运气各异，这必然导致不同的人拥有财产的种类与数量大不一样。社会也不可避免地围绕着相互竞争的不同经济利益分为对立

的政党和阶级。

既然产生宗派的根源不能也不应予以控制，那么就必须控制其后果。有两个原因使美国有可能免于反对平民统治的人预言会发生的失败命运。一个是美国是大共和国这个简单的事实；另一个是代表制在共和国政府中起的作用，以及它造成的美国政府与过去平民政府的相异。第一，大共和国中有着多种多样的不同利益，这些利益为数之巨，大大减少了围绕任何利益形成多数派别的概率。比如，不会发生农民与城市制造商的对立，但新英格兰的农民会反对弗吉尼亚州的农民，后者又反对弗吉尼亚州的银行家，却不一定反对纽约的商人，等等。这一原则在20世纪得到了“横切分裂理论”（the theory of cross-cutting cleavages）这个冠冕堂皇的名称，经常被用来解释美国政治为何不像许多其他现代工业化社会的政治，没有出现全国规模的非暴力阶级斗争。

麦迪逊认为，一个多数派别有可能获得对一个州的控制，但他预见，其他州将遏制任何使国家立法有利于那个州的企图。后来的评论家进一步充实完善了麦迪逊的观点，正确地指出，如果有一个全国范围内的多数派别决心要控制国家政府，是可以做得到的。如果阶级斗争成为美国政治的常态，一个决心为多数无产者谋利益的全国性政党在几年之内就可以控制参众两院和总统的位置，再过几年还可能控制最高法院和联邦司法当局。假若一个“多数派别”团结一致，坚持不懈，决心坚定，就没有任何宪政制度能够防止它夺取控制权。麦迪逊很可能也做如此想。他的论点是，在一个广大的因此也是多样化的共和国中，这样的派别形成的可能性很小，阻挡多数暴政的各种壁垒不太可能会被冲击得支离破碎。注

麦迪逊在解释美国不会被派别搞垮的第二个理由时，首次提及了平民共和国与雅典式纯粹民主之间的区别。纯粹民主制让人民直接参政；如果民众一起头脑发热，谁也拦不住他们做出灾难性的政治决定。平民共和国实行的是代议制。麦迪逊没有说，代表个个都必须品格高尚，聪明过人，高瞻远瞩。寄希望于伟人在危急时刻力挽狂澜不是建立共和国之道。整个独立战争期间，华盛顿一直非常注意照顾国会的感情，这不得不说是美国天大的幸运；他的行为就像罗马共和国那些谨言慎行的将军，完全没有恺撒或庞培的那种自傲自大，也与10年后法国拿破仑的行为截然不同。在战场上拯救了共和国的将军很可能后来会背叛共和国。需要一个制度，在民众的激情对立法产生影响之前就将其冲淡、过滤，并使不同的激情相互制约。

麦迪逊和杰斐逊都认为，近代发明的代议制政府标志着政治的一个新纪元的开始。他们说得不错，但近代的代议制到底有什么新颖之处却不太容易说清。从不同政府彼此打交道开始，就有了代表制；大使或国家代表达成和平，缔结联盟，向对方提出要求，也倾听对方的要求。《联邦党人文

集》多次指出，古希腊城邦就已经有了代表。中世纪欧洲也有许多代表机构，包括法国的三级会议和英国议会。在麦迪逊解释代表制能够淡化宗派热情这一好处的同时，埃德蒙·伯克也在对布里斯托的选民解释为“representative”和“delegate”之间的区别注，向他们说明，他按照自己对选民利益的判断投票为何要比按照选民的指示投票更能促进他们的利益。注美国的新颖之处在于它提出，代议制使人民通过自己的代表进行自我治理，是通过代表实行的民主。美国就是这样设计而成的，这也是它尽管是波利比奥斯式的混合型政府却又不止于此的原因之一。美国是平民共和国，但因为它有代议制，所以它是一种新型的平民共和国。这引出了一个更大的问题，那就是，麦迪逊认为代议制是一种通过代表的自治，后来的约翰·斯图亚特·穆勒却认为，代议制不是自治制度，而是一种保证良好政府的保险制度；这两种观点中应取哪一种？穆勒的观点等于说，代议制民主严格说来不是民主。

代表可能比广大民众更有政治智慧，但他们不必是道德完人。肯定可以找得到足够多的合格的人担任代表。麦迪逊认为，大共和国的又一个好处是它有足够的人才可以满足政府各方面的需求。代议制的一个用处就是能提供一个辩论平台，它必须足够大，使所有理智的声音都有公平的机会得到倾听，但又不至于尾大不掉。因为《联邦党人文集》第10篇整篇都用来讨论避免派别分裂的问题，所以麦迪逊关于共和国的性质以及恰当的组织方法的观点留到了后面从第37篇到第48篇（也许是第37篇到第58篇）的系列文章中去论述。其中第39篇提出了使共和国实至名归的要素，第47篇到第51篇则阐述了权力分立的原则及其在美国宪法中的体现。第38篇淋漓尽致地表现了麦迪逊对于来自各个政治角度的批评的恼怒，他指出，批评者中很少有人仔细想过要被取代的邦联的缺陷。他们热衷于对提议的宪法吹毛求疵，却不肯将它与国家实行了10年的制度做一个对比。麦迪逊自己关于美国宪法的不足之处的意见载于《联邦党人文集》的一份宝贵的附件中。注

麦迪逊在解释共和国为何物时恢复了冷静克制的调子：“政府从大部分人民那里直接、间接地得到一切权力，并由某些自愿任职的人在一定时期内或者在其忠实履行职责期间进行管理。”注英国不是共和国；荷兰共和国也不能算共和国，因为它的统治者是世袭的；波兰则结合了君主制和贵族制最恶劣的过火之处。如果没有民众控制作为最后一关，什么样的国家都不能算共和国。麦迪逊大方地承认，威尼斯和荷兰通常被称为共和国，但这只说明通常的称呼是多么靠不住。美国是混合型共和国，但它不是波利比奥斯所说的那种混合，而是（麦迪逊称为“联邦”的）分散的权力和（称为“国家”的）集中的权力这两者的混合。

美国宪法通过两个手段维护自由，一个英国一直在践行，另一个英国本应也有，实际上却付之阙如。第一个是拒绝赋予行政当局为维持常备军而筹措资金的权力，要求它必须每年向议会提出军费申请。第二个是权力分立，这一条在英国实施得非常有限。1688年光荣革命后，议会掌握了财政大权，国王用钱只能向议会伸手，每年的军费预算都必须经过议会批准。罗马共和国担心受到常备军的威胁，因此坚持大军班师进入国界后必须解散；英国人害怕信奉天主教的国王会把信奉新教的臣民变为奴隶，并强迫他们皈依罗马天主教；这两种担忧美国人皆备。权力分立较难做到，因为麦迪逊清楚地知道，分立不能太过彻底，以至于立法、行政和司法三部门无法互相制衡。他在第47篇中强调："如果一个部门的全部权力由掌握另一部门全部权力的同一些人行使，自由宪法的基本原则就会遭到破坏。"就坚持权力分立提出了两个问题：一是如果没有做到权力分立，会产生何种恶果？二是权力分立如何保护自由？对第一个问题的回答也为第二个问题提供了部分的答案。

明显的回答是，如果政府的某个部门既能制定法律，又能决定是否发生了违法，还能执行它自己做出的判决，那么就没有任何手段来防止出现恶法、冤假错案或暴政。英国人之所以反对星室法庭[注]，就是因为它使国王能够绕过议会和常规法庭；他们抗议英国的宪制没有成文的权利法案，就是因为随着政党组织的兴起，受行政当局控制的议会和法庭无力抑制扼杀自由的立法。英国的权力分立一直不够完全；大臣也是议员，直到2009年之前，上议院还既是立法机构，也是法院。尽管如此，各个部门必须达成协议才能制定并实行法律的原则还是在有限的程度上得到了维持。在美国的制度中，这一原则的执行要全面深入得多。

麦迪逊明白，权力分立并不能保证杜绝暴政。如果立法、行政、司法三部门都同意一项压迫民众的计划，老百姓就只剩了造反一途。在不那么极端的情况下，如果一个部门服从于另一个部门，权力分立就提供不了像麦迪逊希望的那么强有力的保证；这种情况在现代世界中表现为国会想通过扼杀自由的立法，总统却不予抵制，或最高法院在行政当局或国会越权行事的时候无法予以遏制。20世纪50年代麦卡锡主义的反共浪潮猖獗时，美国最高法院就犯了这样的错误。如孟德斯鸠所说，这方面的焦虑几乎全都是对行政或立法部门逾越权限的担心；最高法院更有可能对其他部门的错误行为不予纠正，以这种消极的方式危害公民自由。麦迪逊提前一个世纪就预见到，法院可能会侧重保护有产者的权利，轻忽雇员的自卫权，因而迫使工人忍受企业主的暴政。麦迪逊精准地把握住了美国人特有的焦虑。英国人一直害怕行政当局的压迫，担心国王会革除法官，拒绝召开议会会议，解散冒犯他的议会，等等。查理二世在位的最后五年就一直拒绝召集议会。英国人可能从未想过还会有议会暴政这回事。在美国，立法部门可能会对行政部门的各项举动巨细无遗地严格控制，并为自己增配各种必要

的权力来迫使行政部门遵从自己的意志。这是洛克观点的缺陷，他主张，政治制度的合法性全在于政治社会的立法能力，行政部门不过是立法部门的代理人。

权力分立之下掩藏着一种难以说清的政治社会学。混合型或平衡政体的社会学很简单。普通人不应掌握多少政治主动权，因为他们既没有时间也没有知识在政治进程中发挥主动作用。但他们有自己的合法利益，若要他们保持对政府的忠诚，就必须使他们有办法捍卫自己的利益，所以，他们应该有否决权。罗马共和国的宪法也是这样规定的。元老院议员代表稳定的地主阶级的利益，也有足够的知识和智力，但议员可能会就荣誉和地位争执不下，或演变为压迫平民的贵族阶层，而“国王”（即一人掌权的行政官）统治的好处是明快果决，但他可能会野心膨胀，成为独裁者。在组合恰当的混合型宪制中，普通人有许多通过否决发挥制衡作用的机会，却不致使国家陷于停滞。美国的官员任职有选举和任命两种模式，这也反映了对古罗马制度的服膺；普通人有众议院替他们发声，参议院代表的是对这种声音进行过滤后的意见，总统的选举也是对民众意见的过滤，但过滤的程序更为复杂。现代选举心理学中一个常见的假设是，每个选举机构选出来的都是最出色、最有知识、最有头脑的人，因此，参议院和总统的职位是全国的智慧集中之地。

在此基础上，人们可能认为，权力分立信念与混合型政府理论一定依靠的是同样的社会学理念。众议院应当迅速对穷人的需要做出反应，参议院则应克制稳重。参议院、总统大位和最高法院这些政府最高机构可以说是类似选举的贵族。26个成员的参议院是个小型机构[注]，上述三个最高机构一共约40人，他们是国家最卓越的人才，风雨同舟，祸福与共，说他们是国家的知识和政治贵族并不过分。45年后托克维尔访美时，对参议院赞不绝口，对众议院却不敢恭维。[注]

麦迪逊设计了近代世界最持久的宪法后，为新政权的最后一次效劳是制定了《权利法案》。他起初认为无此必要，正如他在《联邦党人文集》中所说，羊皮纸的壁垒阻挡不了人的激情爆发。但很快事态即清楚地显示，公共舆论要求明确规定国会不得违反的各项权利，如言论与集会自由、携带武器的自由、宗教自由（包括禁止联邦政府支持任何教会）、禁止无理搜查与扣押、不承认自证有罪、在所住区接受陪审团审判、禁止残酷和异常的惩罚，等等，还要求明确宣布，所有权利，只要没有说明给予了中央政府，就仍保留在各州和公民的手中。《权利法案》中的许多权利载于1689年英国通过的《权利宣言》中，其他的则来自后来的一些法院判决，比如，恩蒂克诉卡林顿案（*Entick v. Carrington*）的判决就成了禁止在没有搜查令的情况下进行搜查或扣押的宪法第四修正案的基础；这些权利都没有争议。要等到很久以后，律师才学会对《权利法案》做出创造性的解

释。[注]起初，只有国会和联邦政府受《权利法案》的约束；南北战争结束后，第14修正案把《权利法案》的范围扩大到各州，公民才得以用它来反抗地方的压迫。在那之后又过了几乎一个世纪，它才被用作武器来争取扩大我们现在所谓的“民权”的范围。因此，麦迪逊对这个法案到底有多大用处心存怀疑也许是有道理的，但在舆论尚未接受强大的中央政府权力的时候，通过《权利法案》是政治上的高招。

未曾走的路

麦迪逊坚持认为政治是“折中”，这表明他不会因一方面倡导美国政治更加彻底的归总于国家，另一方面又鼓吹政治更加彻底的分散下放而感到困扰。麦迪逊与杰斐逊是好友，写作《联邦党人文集》时则与亚历山大·汉密尔顿密切合作。所以，在此也应该对这两位立场两极的政治家稍做审视。虽然杰斐逊撰写并发表了许多关于弗吉尼亚州的文章，并与别人有大量的书信来往，但是他从未有系统地叙述过他理想中的共和国若真正建立起来会是什么样子。18世纪80年代期间，他作为美国使节被派驻巴黎，目睹了法国大革命。大革命以及后来的恐怖时期发生的事情使许多在大革命早期支持革命的人震恐不已，杰斐逊却对其安之若素，这使他原来的许多朋友对他产生了反感。

尽管杰斐逊发出了革命每30年就要来一次的豪言壮语，但他并不热心支持红色恐怖，也没有提出后来托洛茨基和罗萨·卢森堡所倡导的永远革命的理念。其实，他始终主张，每一代人都应自己设想自己的未来，按照自己的选择重建国家机构，这是他们不可剥夺的权利。这是托马斯·潘恩的中心思想之一，也可能是促成杰斐逊对潘恩在感情上亲近的一个因素；为此，杰斐逊是在18世纪90年代晚期少数没有转而反对潘恩的美国人之一。不过，尽管杰斐逊并不热心于为了革命而革命，但他对于美国可能成为什么样的国家还是有很多想法的——他的主意可能太多了些，也没有经过深思熟虑。杰斐逊的主张比麦迪逊的任何设想都更加民主、激进，也更加不切实际，却极具吸引力。虽然杰斐逊同意，国家政府只能是代议制民主，但是他渴望能采用“纯粹民主”的一些做法。他提出了他所谓的“共和区”的建议，在给许多人的信中都解说了这个想法。“共和区”指规模很小的自治政府单位，有民众的完全参与。它还有许多别的作用。

共和区将成为组建民兵队伍的基础，杰斐逊认为民兵要比常备军好得多。另外，共和区还会提供教育和起码的社会福利。考虑到杰斐逊如此倾心于古时撒克逊人的自由，他提此建议不足为奇。麦迪逊认为，每个人都可能自私自利，也会自欺欺人；杰斐逊却认为，只有在某个派别要去侵犯它不认识、没见过、从未打过交道的人民的权利时，才可能出现多数暴政。他不相信人会欺负自己的近邻。共和区的规模以能听得到召集民兵的呼喊的

范围为基础，故此不虞出现多数暴政。杰斐逊希望建立的国家以共和区为基础，在它之上再建立一个间接选举出来的金字塔式的政府。杰斐逊设想的政府基础以新英格兰的城镇为模型，但他提出了一个激进平等主义的假设，设想每个成年男性都亲自参政。不过，杰斐逊还没有激进到允许妇女投票的程度，奴隶或美洲土著就更不用说了。任何对威尼斯共和国稍有了解的人对间接选举都不陌生。这个办法本身既不保守也不激进，但它必然会产生一长串的理事会。多年前，休谟以哈林顿的《大洋国》为基础写的半开玩笑的文章《完美共和国的理念》（“The Idea of a Perfect Republic”）就采用了这个办法。

杰斐逊的共和区设想突出说明，不可能把他归入任何通常的类别。他自1800年至1808年担任总统期间，通过路易斯安那购地案把美国的领土增加了一倍以上，他还常说要建立涵盖南北美洲的自由帝国。然而，他又设想这一切均建立在小农经济的基础上，好像1亿美国人都是自耕农，羁恋故土，把外交与国防的权力交给位于某个遥远地方的政府。若把杰斐逊这个设想比作苹果，那么里面两条最大的虫一是贸易与工业，一是奴隶制。杰斐逊关于奴隶制的观点乏善可陈；他说，奴隶制是一种罪恶，可能会毁了整个国家，但谁也对它无计可施。他对奴隶制的反感无疑是发自内心的；他向大陆会议呈交的《独立宣言》中有一段话慷慨激昂地痛斥乔治三世维持贩卖非洲奴隶的活动，杰斐逊认为，这相当于对无辜的非洲人发动野蛮的战争。“他对人性发动了残酷的战争，违背一个地处遥远、从未冒犯过他的人民的神圣的生存权和自由，抓捕他们，把他们运到另一个半球卖为奴隶，致使许多人在途中惨死。”但是，在佐治亚州和南卡罗来纳州代表的反对下，这一段被删去了，因为那两个州不肯停止进口奴隶。注杰斐逊似乎从未想过，制造业在南方各州会使奴隶制丧失经济效益，从而造成它的灭亡；也没有想过，不喜欢奴隶制的种植园主可以用操作机器的自由劳动者取代没有自由的奴隶。他坚信，黑人天生在智力上劣于白人，即使废除了奴隶制，黑人也会因智力低下而无法和白人生活在同一个社会中，最好把他们送回非洲去。他对美洲印第安人的看法虽然不是两面三刀，但绝对有两面性。他和许多同时代的人一样，钦佩印第安人的勇气、独立、坚强、韧性，也认为他们并非天生比白人低劣。尽管如此，印第安人的生活方式决定了他们不可能与不断蚕食他们土地的种植园主和农夫共处。在杰斐逊看来，美洲印第安人未来面临两个选择，要么变成和白人一样的温顺农民，要么被消灭；“消灭”这个词自从被杰斐逊提出后，经常被人引用。

杰斐逊对贸易和工业的反感使他与亚历山大·汉密尔顿起了冲突。汉密尔顿不是北美殖民地的本地人，他的家乡是西印度群岛的内维斯岛。他聪明过人，是出色的律师，但易冲动，好争辩，作为政治家不够灵活达变。在他与杰斐逊和麦迪逊有分歧的问题上，他几乎总是对的。汉密尔顿对休谟理

论的理解比大多数与休谟同时代的人都更深刻。休谟明白老派共和主义者对中央银行和靠使用公共资金投机获益的人的痛恨；他也知道稳固牢靠的地产为什么比持股获得的财富更好，因为股票的价值会发生无法预料的起伏，还会受股票投机商操纵，使诚实的农夫和商人倾家荡产。但是，休谟也看到，利用公共信贷推动贸易、扩大经济的社会将生机勃勃、欣欣向荣，这种社会的统治精英是放眼世界的，不是内向保守的。具体到美国，汉密尔顿推论，美国的未来在于发展制造业，扶植国际贸易；为此目的，优惠贷款必不可少，而优惠贷款的唯一可靠来源就是国家银行。

美国第一国家银行获得开业特许，后来遭到各种攻击，最终被勒令停业，继它之后的美国第二国家银行获得许可，等等，这一段历史不是本书讨论的主题，但它的影响在本书讨论的范围之内。汉密尔顿不像麦迪逊和杰斐逊那样对英国切齿痛恨。他觉得，英国是个繁荣富强的国家，一旦美国独立后，与英国讲和修好比衔恨记仇更有好处；而闹革命的法国是个烂摊子，杰斐逊企图与法国重建联盟劳民伤财不说，还会惹祸上身。新政府应该争取直接控制尽可能多的国事，因为合理地集中管理商业法的实施和建立坚实的金融体系对贸易与工业的发展至关重要。可惜汉密尔顿死得太早，没来得及看到事实证明了他的正确，证明了美国的未来在于开发内地巨大的财富，成为工业强国。他有生之年不太得志并不令人吃惊，因为他所设想的成功国家是彻头彻尾的君主制国家。他好像经历了萨沃那洛拉的共和国的兴衰动荡之后渴盼秩序的佛罗伦萨人，设想由一位国王主持大局，参议员终身任职。美国各州在独立战争之前和战争期间发明了自己的机构制度，但汉密尔顿对各州的事务缺乏了解，这使他感觉迟钝，体会不到美国人对一切君主制与贵族制的痛恨。

汉密尔顿的对手雄辩滔滔，埋没了汉密尔顿的真知灼见，也许是因为人们对他的观点太认可了，反而忘记了他是始作俑者。有一个例外，20世纪早期的一位自由民族主义者赫伯特·克罗利写了一本书《美国生活的希望》（*The Promise of American Life*），提倡美国推行更自觉的国家政治，更多地利用联邦政府的权力，不要把中央政府的能力视为多余。然而，推行更具国家特色的政策不是为了激起民族主义的情绪或好大喜功，而是为了实现美国的现代化，以促进全体人民的福祉。这样做的目的是使个人生活更自由，更有趣，给个人更多真正自治的空间。克罗利说，要实现美国的潜力，必须用汉密尔顿的方法达到杰斐逊的目标。对他这个主张，两位被提到的当事人一定感到匪夷所思，但后人是完全能够理解的。

---

1. 《圣经》故事中诺亚的次子，传说中部分非洲民族的祖先。——译者注

2. 亚当和夏娃的长子，杀死了自己的弟弟。——译者注

3. 指《卡罗来纳宪法》。——译者注

4. 美国独立前英王特许领主享有所有权和自治权的北美殖民地。——译者注

5. John Wesley，1703—1791，英国布道家，基督教新教循道宗创始人。——译者注

6. 两者的中文翻译都是“代表”，但representative有权代表选举他的团体发言和投票，delegate则只能按指示行动。——译者注

7. Court of Star Chamber，15世纪至17世纪的英国最高司法机构。——译者注

8. 这里指美国刚成立，只有13个州时的情况。——译者注

9. Maistre, *Works*, pp. 84-85.

10. Bailyn, *Ideological Origins of the American Revolution*; Wood, *The Radicalism of the American Revolution*.

11. Burke, *Appeal*, in *The Portable Burke*, pp. 488-89.

12. Jefferson, *Political Writings*, p. 64.

13. Ibid., p. 148.

14. Ibid., p. 102.

15. Rawls, “The Idea of an Overlapping Consensus, ” in *Political Liberalism*, pp. 133ff.

16. Jefferson, *Political Writings*, pp. 62ff.

17. Ibid., p. 62.

18. Ibid., pp. 64-66.

19. Ibid., pp. 216-17.

20. This may cease to be true if Texas succeeds in disguising Jefferson’s role in the revolution.

21. Jefferson, *Political Writings*, pp. 102ff.

22. Ibid., p. 104.

23. Ibid., p. 110.

24. Madison, Hamilton, and Jay, *The Federalist Papers* (no. 47), pp. 303-8.

25. Jefferson, *Political Writings*, pp. 360-61.

26. *Federalist* (no. 10), p. 128.

27. Jefferson, *Political Writings*, p. 217.

28. *Federalist* (no. 18), pp. 160-61.

29. Ibid. (no. 10), p. 123.

30. Ibid., p. 124.

31. Dahl, “Madisonian Democracy, ” in *A Preface to Democratic Theory*, pp. 4ff.

32. Burke, *Speech to the Electors of Bristol*, in *Portable Burke,* pp. 155-56.

33. Madison, *Vices of the Political System*, in Kurland and Lerner, eds., *The Founders’Constitution*, vol. 1, chap. 5, doc. 16.

34. *Federalist* (no. 39), 254-45.

35. Tocqueville, *Democracy in America*, p. 233.

36. The source of the Fourth Amendment’s prohibition on unwarranted search and seizure.

37. Jefferson, *Political Writings*, p. 99.

第十七章
法国大革命及其批评者



活着的革命

在纪念攻陷巴士底狱200周年的时候，研究法国大革命的著名法国历史学家弗朗索瓦·菲雷宣布，终于可以确定大革命结束了。他的读者对此大不以为然。有些人认为革命尚未结束；有些人不想让革命结束；还有人感到宣布那段历史的终结是出卖了自由、平等、博爱这些不可缺少的抱负，无论真正实现它们是多么困难。法国大革命是一个活着的主题，事隔两个世纪，保守派仍将它视为彻头彻尾的灾难，激进派则认为它是部分的成功，尽管有些缺憾。20世纪早期，共产主义和法西斯主义运动一个想要完成法国大革命未竟的事业，另一个则企图消除据说是它产生的结果。整个19世纪期间，法国大革命那段历史在欧洲政治思想中的作用举足轻重，众多的思想家深受影响，穆勒、托克维尔和马克思只是其中的三位。本章不讨论大革命后来的影响，只介绍它在政治理论中立竿见影的折射，即使这样也只能限于三个方面：第一是大革命对埃德蒙·伯克和约瑟夫·德·迈斯特这类保守或纯粹反动的思想家的影响；第二是对托马斯·潘恩这样的改革者的影响，潘恩若非逃脱了英国当局的抓捕，可能被处以绞刑，但他批评了对路易十六的处决后，又差一点被法国革命者处死；第三是对圣西门这样的早期社会主义思想家的影响，圣西门等人看到，或者自以为看到，需要改变社会使之满足经济基础的要求，但这个过程无关政治动乱。

法国大革命从一开始就在思想上极富争议，政治上难以预料。1688年的光荣革命没有伦敦暴民的参与，美国革命是争取民族解放的战争。法国大革命和它们都不一样，它以巴黎暴民作乱开始，自始至终都在很大程度上受巴黎暴民行为的左右。无须说明，革命领导人中没有几个属于走上街头的下层阶级，他们都是资产阶级的成员，骑上了革命这只猛虎却驾驭不了。1688年的英国革命和1776年的美国革命都宣称要恢复岌岌可危的自由，法国大革命似乎开始时把目标定为实现英国革命和美国革命的成就，后来却提出了越来越不切实际的乌托邦式目标。从它打出的口号“自由、平等、博爱”中，完全看不出它产生的惊悚后果，那是阶级之战、警谍治国和杀人如麻的可怕混合。在这个过程中，革命者的表现证实了麦迪逊的担心，即掌握主权的人民可以比被他们推翻的君主更加暴虐无道。

但是，法国大革命做出了一些美国革命从未做到的创新，也许是因为当时

在美国没有那样做的必要。法国大革命发明了全民皆兵的近代观念，也许还发明了民族主义的近代形式。美国人造反需组建地方民兵，法国革命者却继承了国王设立的常备军，将其变成了横扫欧洲大陆的革命大军的先锋队。大革命也产生了社会方面的成果：旧有的贵族特权被废除，农民不再被强迫拉夫出工，更多的人拥有了财产。在发明有用的政治手段方面，大革命的成绩较差。激进民主在近代欧洲是新鲜事物，无人清楚它需要何种政治制度，大革命对此并未给出解答。从1789年至托克维尔访问美国的1831年，法国历经绝对君主制、立宪君主制、日益激进的共和国、督政府、帝国、波旁王朝复辟、1830年的七月革命，还有奥尔良的路易-菲利普的统治。不出所料，托克维尔心头萦绕的一个问题是，法国能否摆脱自1789年以来的动荡不安，以及为何美国人没有这样的麻烦。

革命者没能建立他们渴望的新型社会和政治结构；工人不肯接受把一周定为10天的规矩，也不肯接受由国家任命的神父、矩形省（rectangular *département*）注和最高主宰崇拜（cult of the Supreme Being）注。大革命遵循人所熟悉的发展模式，最后如2000年前的罗马和两个半世纪前的克伦威尔革命一样，导致了军事独裁。具有讽刺意味的是，结束了革命的拿破仑·波拿巴既是革命者的对头，也是对“人尽其才”（*la carrière ouverte aux talents*）这一革命理想的最好体现。虽然拿破仑的家族属于热那亚的小贵族，但是他来自科西嘉，是乡下人；然而，这位籍籍无名的低级炮兵军官凭借自己的军事才能和政治果敢，才35岁即跃升皇帝的宝座。在将大革命的理想传遍欧洲方面，无人能与他相比；但他虽然拯救了法国大革命，却摧毁了法兰西共和国，把它变为了帝国，自己做了皇帝。几乎同样具有讽刺意味的是，一位对大革命最尖锐的批评家在大革命早期就以惊人的准确预言了其发展轨迹，这个人曾全力支持北美殖民者对英国政府的抱怨指责，但他对法国大革命、对它的原则、对他认为煽动了大革命的理论家和支持大革命的英国人发动了全面彻底的攻击，使他许多过去的盟友惊诧不已。这个人当然就是埃德蒙·伯克。

伯克对法国大革命之评判

在那时的英国社会里，从政者一般都是要么继承了能产生影响的手段，要么找到了赞助人作靠山。凭自己的努力发迹的爱尔兰人伯克是一个异数。伯克1729年出生于都柏林，父亲是新教徒，母亲是天主教徒。他1748年从都柏林的三一学院毕业后，前往伦敦去谋发展。他试水文学创作和哲学研究，成绩不俗，并成功地进入了约翰逊博士的圈子。约翰逊在谈到伯克时，说哪怕仅在避雨时偶遇这个人，也会知道他绝非池中物。此话出自言辞尖刻的约翰逊可算是盛赞，因为他们二人的政治观点并不相同——伯克是辉格党人，约翰逊则坚持保守党的传统观点。伯克被聘为1758年创刊的《国事记录》（*National Register*）杂志的编辑，在伦敦站稳了脚跟，但他

的事业是从辉格党政治家罗金厄姆勋爵第一次组阁时任命他做私人秘书时开始腾飞的。罗金厄姆为伯克谋到了一个议员的席位，自那以后，伯克就成了当时剑拔弩张的政治中的突出人物。

伯克得到公众的注意是因为英国政府与日益桀骜不驯的北美殖民地的龃龉。伯克争论说，正义和政治上的审慎都要求政府对北美殖民者采取怀柔政策，他那篇《论与美洲和解的演讲》（“Speech on Conciliation with America”）引用者不计其数。注 伯克并不支持美国独立，但无论英国统治有多少抽象的好处，有一点非常清楚，那就是，如果各方都坚持对自己权利相互冲突的理解，寸步不让，那么战争和分裂必然不可避免。英国人需要对美洲采取和解的政策，不能像诺斯首相的政府那样愚蠢。伯克笔下殖民地那朝气蓬勃的景象说明，作为母国的英国生出了一个喧闹不羁的大块头儿子，这个血气方刚的儿子早晚要独立，但伯克没有达成这一结论。如杰斐逊最初时说的，殖民地与英国的帝国关系已经给了殖民地高度的独立。伯克希望英国不要断绝与殖民地的关系，这与他对英国统治印度的厌恶完全没有矛盾。他认为英国对印度的统治野蛮腐败，从印度攫取的财富和称为“nabob”的那些在印度发了财回国的人投入英国政治的财富造成了英国政治的腐化。

伯克著述甚丰，不仅限于论述英国与美洲殖民地的困难关系。他写了两篇论文来阐述成功的议会政治的基础原则，它们成了后来两个多世纪期间从政者的宝贵参考。《关于目前不满情绪的根源》（*Thoughts on the Cause of the Present Discontents*）指出，乔治三世和他的谋臣搞的阴谋诡计打破了立法与行政部门之间的平衡，而这种平衡是稳定政策的基础。伯克要求废除国王把待遇优厚的闲职赏赐给人的做法，使国王无法借此收买议员。他知道，反对由“国王之友”组成的政府会受到自诩超越党派的人的谴责，于是，他大力捍卫政党的存在，说那是议会制政府运作的必要前提。他乐观地宣称，一个政党由对公共利益有着同样观念的人组成，成员们为了实现那个观念而采取协调行动。注 这个主张冠冕堂皇。在那之前，政党被视为与派别无异，以攫取权力、从公职的利益中分一杯羹为目的。伯克提出这个主张之后，任何人都难再自称超越党派，也不再有这个必要，因为谁想管理近代政府，都必须属于一个伯克所定义的政党，并得到政党的支持。至于近代政党是否达到了伯克的标准，那不是我们在这里讨论的问题。

伯克在他1774年的《致布里斯托选民的演讲》（“Speech to the Electors of Bristol”）中阐述了代议制政府的基本原理。注 代表（representative）不是仅能严格按授权行事的代表（delegate），他应当用自己的才智与判断力为选民服务，而不是亦步亦趋地遵从选民的一时冲

动。选民没有权利规定代表的授权，代表也没有义务按选民的意志行事。他需要向选民清楚地说明，他进入议会后将根据何种原则做出决定；如果选民不喜欢他的原则，可以不投他的票。大多数近代政治家是否能够做出这样的说明，而不是说些陈腐的套话或根据对选民意见的抽样调查专拣选民爱听的话说，这个问题也不需要在这里回答。18世纪英国下议院中没有几个议员做得到这一点。伯克提出的特别重要的一点是，代表既代表投他的票的人，也代表根本不能投票的人。在1777年的英国，没有投票权的人包括90%的成年男性和100%的女性人口。

有些眼里揉不得沙子的读者会对伯克的话嗤之以鼻，因为他自己就是一个口袋选区注的代表；其他人则说，除非选民及其代表都接受伯克的观点，否则建立议会就没有意义。而且，如果赢得选举的人只代表自己一方的利益，输掉的一方恐怕就不会心甘情愿地接受选举的结果，正如他们面对赤裸裸的武力不会心悦诚服。选民必须相信，胜选的人明白自己有责任按照合理的原则考虑公共利益，并尽最大努力去谋求公共利益。议会议员必须代表整个国家，不然的话，多数统治就变成了多数暴政。伯克的论述恰好补充了麦迪逊关于代议制为何能使近代共和国不必限于小国的解释，而就连孟德斯鸠这样敏锐精微的思想家都认为这种限制不可避免。独立国家的代表奉命发表本国立场，这在外交界司空见惯；但议会的议员对选民负责，不需要选民的授权，这可是新鲜事。

伯克在罗金厄姆自1782年至1783年再任首相期间入阁，实行了一些他倡导的“经济改革”，废除了待遇优厚却无所事事的闲职和养老金制度。但政府改革东印度公司的企图受到国王的阻挠，以致内阁解散。自那以后，伯克再未担任过公职。1783年，托利党的小威廉·皮特成为首相。除了1801年至1804年间他因解放天主教徒的事情与国王不和而挂冠而去那一段时间之外，皮特在首相的位子上一直坐到他1806年去世。罗金厄姆1783年去世后，查尔斯·詹姆斯·福克斯成为在野的辉格党党魁，但伯克因福克斯支持法国大革命而与他发生龃龉，两人1791年后再没有说过话。伯克晚年个人生活十分不幸，境遇凄凉。他本来希望在乡间购置一块土地，做个小乡绅，使他的儿子理查德完全成为他终其一生努力保护的社会秩序的一部分。为此，他不惜借贷买下了一座庄园，为还贷款费尽力气。但是，理查德不幸于1794年去世，使伯克的希望彻底破灭。伯克自己死于1797年，正值法国革命军在欧洲大陆所向披靡之时。

伯克其人令人迷惑难解。过去的一个世纪间，多少学者孜孜以求，想弄明白他到底是怎样一个人，结果反而更是迷雾重重。伯克的生花妙笔使读者为之倾倒，他若是文笔稍滞涩一点，就达不到这个效果；因为他的著作表面上看起来不是阐述哲学论点，而是一个愤怒的英国人从心底发出呐喊，为他心地正直的同胞们发声，所以读者可以随意把自己喜欢（或不喜欢）

的任何理念加之于他。他的《关于崇高美和秀丽美概念起源的哲学探究》（*Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*）证明他是位出色的哲学家，但他也是政治家；他和西塞罗一样，深知在政治中，有力的言辞比精准的分析更加重要。他的实际演说能力并不高明，他在下议院演讲用的稿子经常不适合口头演说，而是应该作为书面文章发表，结果听众纷纷离去，只剩下他对着空寂无人的大厅讲话。他的演讲使人昏昏欲睡，但他的（大部分）著作令人耳目一新。

伯克的《对法国大革命的反思》

伯克在好几部著作中都攻击过法国革命者及其一切努力，其中《对法国大革命的反思》（*Reflections*，以下简称《反思》）最为著名，论述也最有力。作为回应，潘恩发表了《人的权利》（*Vindication of the Rights of Man*），玛丽·沃斯通克拉夫特写了《人权辩护》（*Vindication of the Rights of Man*），几年后又写出了更加出名的《女权辩护》（*A Vindication of the Rights of Women*）。伯克则报以日益激烈的回击。他在《新辉格党人向老辉格党人的呼吁》（*Appeal from the New Whigs to the Old*，以下简称《呼吁》）中要求将潘恩逮捕并予以起诉，因为他发表了《人的权利》；不过除此之外，《呼吁》还算相对平和。如在《反思》中一样，伯克赞扬了老辉格党人。据老辉格党人说，詹姆斯二世不是被推翻的，而是自动辞职，将王位还给了正当的主人；新辉格党人则持理查德·普赖斯的观点，认为人民选择自己的统治者，并按照自己认为合适的方法修改宪政安排，这是人民不可剥夺的权利。1689年的议会会议认为，这种观点为激进分子和叛乱分子开了绿灯，可能引发无休止的动荡和内战，于是明智地保留了原来的宪制。伯克后来评论大革命的文章中最重要的是《论弑君的和平》（*Letters on a Regicide Peace*）和《致一位贵族的信》（*Letter to a Noble Lord*）。前者呼吁发动圣战，在欧洲彻底消灭大革命的影响；后者言辞激烈，反映了他因痛失爱子和建立英国乡绅家族这一希望的破灭而产生的绝望心情。后者还谴责贝德福德公爵和劳德戴尔勋爵依然坚持大革命的理想，但更多的是强烈表达了伯克无法控制的失望和厌恶，因为他一生为其服务的贵族政治制度的领袖人物居然要亲手毁坏他努力维护的制度。伯克晚年的著作令人读来心情沉重。20世纪40年代末和50年代期间，美国保守派力主积极推行冷战，发动圣战来击退欧洲的共产主义势力。他们把伯克晚年的著作从故纸堆里翻出来作为理论根据，但从那些著作中可以看出，伯克已经是一筹莫展。

伯克的《反思》乃惊世之作，一个重要的原因是它在大革命爆发伊始，就准确地预言了大革命可能会如何失去控制，并且洞察了革命者的内心；在这一点上，英国那些支持大革命的人无一能及。法国大革命以1789年7月14日攻陷巴士底狱为爆发的起点，《反思》发表于1790年11月。发表此

书有两个原因：一是一位法国记者写信询问伯克对大革命的看法，《反思》即伯克对这个问题的回答。历史上没有记载那位记者对伯克的冗长回答是如何反应的，伯克自己在花了150页的篇幅狠批法国大革命之后说："此信写得很长，但鉴于此主题所涉范围之无限大，我的回答其实是很短的。"注接下来又是洋洋洒洒近百页。据伯克说，他是要回应理查德·普赖斯牧师的一次布道；此即撰写《反思》的第二个原因。那篇布道词的题目是"论热爱我们的国家"（"A Discourse on the Love of Our Country"），是普赖斯牧师在革命协会（全称为"纪念革命协会"）纪念光荣革命的一次晚餐会上宣讲的。普赖斯成为伯克攻击的目标并非偶然；他是著名的道德哲学家，因对数学概率理论做出了贡献而当选为皇家学会成员；他制定的平均寿命列表两个世纪以来一直是人寿保险公司依靠的基础。他是不信英国国教的新教徒，所以被排斥在英国的政治生活之外，若是在对他倍加崇敬的美国，他绝不会遭到如此冷遇。他持有与杰斐逊和麦迪逊同样的政治主张，也大力支持美国独立。他那篇布道词很少有人读过，但在现代读者眼中，它至少直到结束语之前应该说是无可挑剔的。在结束语中，普赖斯背诵了"西缅颂"（Nunc Dimittis）注来表达他的狂喜，因为他得以目睹"3000万人民充满愤怒，坚决拒绝忍受奴役，发出不可抗拒的自由呐喊，跟随他们的领袖胜利向前，将专横的君主变为他原来臣民的阶下囚"。注不必和伯克一样醉心于君主制的煊赫排场，也会觉得普赖斯此言未免太过，只要回想一下法国大革命的真实情况即可明白。

今天，我们完全可以同意普赖斯在布道词中提出的积极责任，即理性的人要使自己对国家的热爱与所热爱的国家的美德成比例。这个主张可能会给非理性的民族主义激情釜底抽薪，不利于动员社会力量，但在道德上是正确的。无论如何，普赖斯的论点是，一个理性的人会把全人类都视为同胞，他是"世界主义者"，不是"民族主义者"——虽然这两个词当时都尚未获得现代的含义。普赖斯还提出了一个道地的洛克式观点，说政府为保护人民的权利而存在，而人民的权利之一就是要求统治者对自己的行为负责，人民有权革除渎职的统治者；对于这个观点，现代读者也会欣然接受。现代的选举就是一种对统治者问责的手段，如果统治者渎职或无能，即可将其革职，而不必诉诸内战、鬼头刀或断头台。毕竟，这就是"靠选票不靠子弹"这句口号的力量。

与伯克同时代的人对他如此激烈地抨击法国大革命及其在英国的支持者感到震惊。当时许多人都和普赖斯一样，信服洛克的理论，伯克也一直对失去了美洲殖民地的历届英国政府以及维持了那几届政府的皇家影响力制度持批评态度。即使在《反思》中，伯克也没有为神授君权申辩，或表示支持绝对君主制；他把17世纪捍卫神授君权的人称为"被驳得体无完肤的奴隶制狂热分子"，甚至认为他们的观点是对上帝的亵渎。注伯克理想中的

君主制是平衡的立宪君主制，由强有力的立法机构制约着公正廉明的行政部门。他捍卫他心目中英国古老的宪政制度，那个宪制的权威来自世代因袭的习惯，而不是神的旨意。合理的继承原则好得很，但它的好处在于使一个良好的宪制得以延续，这个宪制能够提供自由、安全、繁荣以及公民社会产生的一切裨益。因此，人们本以为伯克会同情法国人为争取实现英国光荣革命的成果所做的努力；托马斯·杰斐逊认为，法国人本来就应该以此为目的。注 大革命刚开始的几个月，形势似乎的确在向着这个方向发展，伯克对大革命的态度也是同情的；但到了1790年初，伯克得出结论说，法国人的革命是全新的、毫无节制的，也是有悖于事物应有的秩序的。另外，法国革命理论理性主义的普世观使它成为超越国界的危险。革命者希望把革命输出到英国，他们在英国的同路人则会帮助把这个恶疮散布开去。

《反思》以小册子的形式多次再版，但它并非无懈可击。它在细节方面不够准确，作为对法国发生过的事情的叙述，它的可信性并不很强。具体来说，它的一个效果强烈的片段是对1789年10月间事件的描述。那时候，暴民去凡尔赛宫抓住了路易十六和他的王后玛丽-安托瓦内特，将他们带回巴黎，关进了杜伊勒利宫。在叙述开头时，伯克绘声绘色地描述了一幕杀人的场景，但那完全是子虚乌有。伯克说，当暴民逼近王后寝宫时，卫兵高喊着让王后逃命，自己却死在暴民的乱刀之下；其实，几个月后，那个卫兵还在带着英国来客逛巴黎。注 《反思》作为文学作品也算不上成功；论述的部分在头100页就已完成，从第100页以后伯克开始长篇大论地谴责法国没收教会财产是多么邪恶，还批评革命者新建立的税收制度是多么无效。他指出，任何行为，只要危及对财产的普遍尊重，都是对个人权利的侵犯，也是对国家繁荣的威胁；这个观点符合主流意见。但是，尽管伯克对激进分子奉行的漠视历史的唯理性普世主义发动的攻击简捷有力，他对有关法国的不可靠的统计数字的分析却十分冗长，两者之间如此失衡给当时的人留下了不好的印象。一些批评者认为伯克的精神不正常；另一些人认为他被乔治三世收买了；也有人认为他企图东山再起，想成为辉格党的领导人物；还有人认为他暗地里是罗马天主教的教徒，他为法国教会的辩护使他露出了真面目。杰斐逊则认为《反思》是头脑不清的愚蠢之作。事实上，伯克的目的表里如一，那就是：防止英国人走法国人的路。他认为，许多激进分子、唯理性主义者、对现状不满的人以及干脆毫无道德底线的人唯恐天下不乱，想趁机实现自己的野心。

对《反思》不太容易三言两语介绍清楚，因为它不属于任何体裁。从行文来看，它主要是对革命者犯下的罪行和蠢行的愤怒数说，只是附带提及理论主张。《反思》是辩论辞，理论仅为旁白。尽管如此，伯克提出的理论主张仍然引人注目。伯克坚持说，社会并非建立在人在自然状态中为保护自己的自然权利而缔结的契约的基础之上，人生活在特定的时间、特定的

地点，必须适应斯时斯地特有的道德观念。阐述了这个观点后，伯克又说，社会的确以契约为基础，然而，这个契约不是神话中的“人民”与他们的统治者缔结的，而是生者与死者之间的契约，它的目的不仅是为了政治治理，而且是为了维持使人类千秋永续的一切的善与美德。“它是一切科学、一切艺术中的伙伴关系，是每一项美德和至善中的伙伴关系。由于这种伙伴关系的目标需要许多代人的努力才能实现，它就成了不仅是活着的人之间的伙伴关系，而且也是活着的人和死去的人，以及尚未出生的人之间的伙伴关系。”注虽然伯克对大革命攻击的激烈程度出人意料，但是《反思》在理智层面上阐述的思想具有极强的说服力，无可辩驳。它不仅反对1789年的法国大革命，而且也反对在统治精英并未对公民开战的任何社会中发动革命。休谟以比较冷静的方式表达了同样的观点。这种观点的基本思想是，把社会黏合在一起的是未明言的习惯性信念与感情，伯克称其为“成见”，也就是人在有意识思考之前所相信的东西。从头开始重新创造社会为人的智力所不能及；伯克雄辩地阐述了他的担心，怕“每个人在生活和与别人交往中只根据自己的理性行事”，因为每个人的理智只占全社会理智的一小部分。人必须遵守法律与传统所体现的人类经验，汲取祖先的智慧。注一旦关于服从与合作的信念、期望和习惯被打破，事态就极易失控，可能产生灾难性的致命后果。只有在形势坏无可坏的情况下才能冒此风险。美国革命是危险的，因为不能肯定它不会陷入无政府状态，但它远非疯狂，因为它的目的是恢复旧有的自由，不是要全盘重建社会。法国大革命则是追求空想，必定以灾难告终。

伯克理论最深层的哲学前提一直是学术争议的焦点。伯克提出了三个思想，它们彼此不同，但也许在伯克的心目中没有太大的差别。最常被他提及的思想所依靠的前提与休谟一致，也可以说与持激进观点的杰里米·边沁一致，尽管边沁是伯克严厉批判的“巧言善辩、精于经济、善于计算”的那类人的典型。这个思想是功利主义的，认为革命给人的幸福造成的代价太大。计算这个代价到底有多大并不简单。人都追求幸福，但关于什么能带来幸福、如何获得争取幸福的手段这些问题，不同的人想法大相径庭，受社会环境、宗教信仰和自身特点等各种因素的影响。置身于象牙塔中的知识分子看到下面耕田的农夫，可能会觉得农夫的生活凄惨可怜——他们室无余粮，无论刮风下雨都要在田里操劳，头脑空空，没有思想。而抬头看到知识分子的农夫则可能会百思不解，怎么会有像他们那样的人虚掷光阴，整天关在屋里，只会写些无用的文章。他们各自思考自己的生活时，可能都觉得自己过得不错；双方都不需要被对方解放，虽然知识分子会忍不住想解放农民。人经过巨大的努力才适应了自己的环境，创造了自己心目中的幸福，所以现状有其固有的优势。此论并非反对改革。“不能做出一定改变的社会是无法维持的。”注但是，改革最好循序渐进，从一个现状稳步过渡到另一个现状，其间以合理的速度逐渐吸收新的东西。与合乎

情理的常识相敌对的是普遍自然权利的理念，伯克对它不以为然，因为没有一个所谓的“人”来承担所谓的人的权利。伯克称，他从未遇到过与单个的英国人或法国人不同的“人”，而对于英国人或法国人，必须为其确立合乎时宜的权利。这样的权利会促进他们的幸福，只重理性的复杂安排只会使他们茫然无措。(注)

伯克的论述比功利主义更深刻，更令人警醒，也远更忧心忡忡。人们常说，他的第二个主要思想来自自然法的传统。伯克的自然法与托马斯·潘恩等与他作对的人所理解的自然法不同；后者将自然法视为理智的产物和理性之神的旨意，是人的自然权利与普遍权利的基础，而这些权利正是伯克所鄙薄的。伯克采用了传统的观点，认为神定自然法治理着全宇宙，人注定受自然法的管理。伯克博览众学，却不追随任何人的理论，不倚仗哲学家的权威。事实上，鉴于《反思》的基本思想是捍卫成见，对整个启蒙运动，特别是卢梭的理论，毫不犹豫地嗤之以鼻，所以伯克是不可能用哲学家的理论作依据的。因此，在有关自然法的众若群星的各种思想中，很难说他最中意哪一种。他在给自幼熟读西塞罗著作的友人的信中，说自己是在捍卫“先辈之习惯”，那是罗马人所尊崇的祖先智慧，西塞罗认为那就是自然法的反映。西塞罗的言论无疑是伯克最常引用的。没有必要确定伯克到底是天生的亚里士多德主义者，还是由于他所受的教育而变成了斯多葛派。他需要的是这类作者共有的一个思想，这个思想在伯克至为欣赏的孟德斯鸠的著作中明显可见。那就是，存在着一种根本的和谐，孟德斯鸠称其为“事物之间的根本性关系”；这种和谐就是人类期冀达到的标准。

之所以认为伯克同意对自然法的这种解释，是因为他经常谴责革命者的行为“有违自然”。不仅如此，他认为应不惜通过对外作战、对内镇压来捍卫秩序，使其不致遭到革命者破坏。为此，他提出了两个世界的鲜明对比：一个世界中，人人各得其所，安分守己，因而过着正直而幸福的生活；另一个世界则被疯狂的知识分子搅得天翻地覆，人人心神错乱，政治生活失序。但是，伯克的意思不是说，自然为所有人规定了在世界上固定不变的位置，一切变动都是坏事；他强烈认为，人应当有一定的机会改变自己的社会地位，使出身贫寒的有才之士得以进身，绅士阶层中的无能之辈慢慢败落。政治应由拥有土地的绅士阶层来掌握，但这个阶层也应开放接纳像他这样的新贵英才。至于更加广泛的经济事务，他积极追随亚当·斯密的学说。他在《论与美洲和解的演讲》（“Conciliation with America”）中盛赞美洲的捕鲸人，那是对勇敢、雄心和坚毅的充满浪漫情怀的礼赞。(注)伯克相信秩序应当灵活，不应是柏拉图设想的那种僵硬的等级制。他是辉格党人，不赞成等级制度。然而，尽管自然是灵活的，但它也规定了各种限制，人在理智上和本能上都知道那些限制。

伯克的第三个思想包括了前两个思想，但不能成为单独的政治观点。它是

一种对传统宗教形式的未予明言却十分强烈的依恋。伯克本可提出过去200年来社会学家根据他的著述所提出的观点，那就是，把社会聚合在一起的力量是非理性的信念；这样的信念就是伯克毫无贬义地称为“成见”的东西；正是这些成见构成了公民宗教。把孟德斯鸠和托克维尔关于道德的思想与托克维尔和伯克关于宗教乃公共道德不可或缺的支柱的信念放在一起，就形成了如下的社会学观念：社会只有在有宗教信仰作基础的时候，才能顺利运行，才不会发生太多暴力，生活在社会中的个人才更有幸福感，生活得更自在。这并非声称某个宗教拥有绝对真理；这个思想完全立足于现世，它断言宗教信仰对公民道德必然产生影响。19世纪和20世纪的无数思想家殚精竭虑、孜孜求解的问题是：既然“上帝已死”，社会能否继续存在下去？能否找到对宗教信仰的世俗替代品？过去，宗教信仰一直代表着生活的意义，如今宗教的说服力却越来越小。马克思认为，一旦人过上了好生活，就不再需要目前用来安慰受苦人的神话，和他一样的乐观主义者不关心以后会发生什么事情；但奥古斯特·孔德发明了一种全新的“人道教”，它与天主教十分相像，只是摒弃了超自然的内容，并由孔德的情妇克洛蒂尔德·德·沃取代圣母玛利亚。像孔德这样自创宗教的大有人在。伯克却不想发明宗教的替代品。他是一位宗教色彩浓厚的思想家，透过宗教的有色眼镜去看世界。他认为，若没有宗教，人就只能浑浑噩噩地得过且过；人需要宗教来维持道德感，克服恐惧，在逆境中坚强起来。宗教如何制度化似乎只是次要的问题，但它必须制度化，以便给国家的强迫性制度加上人性的色彩，并有效地约束人的心猿意马。归根结底，革命是亵渎上帝的行为，因为人把只属于上帝的破坏与建设社会的权力据为了己有。此言的意思不是说人若推动比较温和的社会变化，情况就会好些；它不是冷静的评论，而是表达了伯克被激怒了的宗教感情。

伯克与革命的近代思想

伯克对革命者所作所为的描述表现了所有上述三个思想，如果说他的基本论点是功利主义的，他的修辞则具有浓厚的宗教色彩。伯克认为，法国大革命与过去人所理解的革命截然不同。他提出这一观点的同时，也提出了关于革命的新概念。他发明了关于革命的近代思想，古典观念从此落伍过时。古典的革命观念并不那么简单。不算亚里士多德的停滞理论，还有关于革命的两个不同的概念：一个是“好的”革命，是对先验原则的回归；洛克和马基雅维利以他们各自的方式都赞成这样的革命，可以说，它也是美国革命的官方版。伯克赞成1688年的革命，认为它击退了斯图亚特王朝末代国王篡权及实行暴政的企图，使英国得以恢复古老的宪制，尽管他认为，那次革命之所以成功，是因为它伪装成了对国王退位的反应；伯克称，威廉三世登基是对严格的世袭原则的小小偏离，但对于维护世袭原则十分必要。另一个概念则将革命视为完全的灾难，认为命运之轮的转动使一切都颠倒了过来。马基雅维利吸收了这两个概念的内容，说希望出现一

位手腕巧妙、大胆果敢又得到命运眷顾的君主，能带领意大利城邦重现罗马共和国的辉煌。

这两个概念都是近代之前的。关于进步的近代观念与旨在复古的政治不相容。今人开启政治上新的一页的时候，不会在过去的起点上从头来过。因为我们习惯于认为社会的各个方面都在不断发展变化，所以我们相信，若要实现政治安排的根本性改变，就必须对社会的组织方式进行大改；通过暴力来造成政权易手只能算是政变。根据革命的近代概念，真正的革命指的其实是狭义的政治动乱中发生的一系列相互联系的事件，遍及社会、经济、思想和政治各个领域，哪怕权力易手是通过政变突然发生的。这就是伯克对法国大革命的理解；无须说，他完全站在推动这种革命的人的对立面。伯克不是政治社会学家，而是政治实干家。他撰写《反思》是为了谴责法国革命者的愚蠢和邪恶，不是要确定清晰的革命概念，那该是学者操心的事情。尽管如此，他对法国大革命的理解还是成了对革命的权威解释，即革命不仅是以非法手段改变宪制，而且是对全社会的社会与政治关系的改变，这个改变旷日持久，凶狠蛮暴，不可预料。

伯克断言，大革命将摧毁法国的教会，处死国王和王后，大规模屠杀民众，最终靠军事独裁恢复秩序。1789年，暴力已经出现，但伯克说到的其他事情尚未发生。不过，他的预言在1792—1794年间全部成真，先是国王和王后遭到处决，然后是恐怖时期，接下来是推翻罗伯斯庇尔，最后是成立督政府以使法国不致沦为一片坟场。因此，很容易以为伯克洞隐烛微，其实他的思想没有那么复杂高明。如果我们记住，他写作的目的是防止法国大革命的病毒越过英吉利海峡登陆英国，就可以知道他借鉴了哪些历史事件，知道他并不能未卜先知，而是具有丰富的历史知识，对西塞罗的学说理解得非常透彻。伯克对17世纪肆虐全欧洲的宗教战争仍记忆犹新；身为爱尔兰人的他无须提醒即知，一旦宗教激情（或反宗教激情）爆发为政治暴力，大屠杀就可能一触即发。到1790年初，伯克动笔撰写《反思》时，法国已经是血流遍地；每天的报纸都充斥着关于巴黎暴民是多么喜欢观看斩首和开膛破肚的新闻报道。受过古典教育的人都知道，当法治崩坏，下等阶级迸发出混合着恐惧、兴奋和复仇渴望的激情的时候，会出现何种情形；没有受过古典教育的人只要听人朗读报纸上的新闻也就知道了结果。

《反思》的力量在于伯克将有效政体的正面形象与纯粹破坏的反面形象并列形成反差。伯克并不赞成法国旧制度实行的政治，那是绝对君主制，通过中央集权的官僚机构来治理国家，对无所事事的贵族施以经济上的恩惠作为对剥夺其权力的补偿，希望以此来安抚贵族。伯克曾经说过，1789年之前的那些年里实行的改革本来应该重振古时的法国宪制。他批评法国的贵族，说他们本来可以帮助君主创造更好的政治秩序，却去搞卑鄙的政治

阴谋，结果加速了自己的败亡。他说这些话到底有多认真，我们不得而知。伯克为了达到论辩的效果，有时提出的论点难以自圆其说。如果革命完全是放荡的贵族和邪恶的哲学家狼狈为奸搞出来的，那么旧制度本应是与法国的需要相契合的，按伯克的标准来看就绝对是好的。问题是，如果旧制度这么好，它本该任凭哲学家煽风点火，贵族阴谋策划，而我自岿然不动。事实上它如此不堪一击，这表明它是有弱点的，伯克也非常清楚它的弱点是什么。它财务破产，每当粮食歉收造成饥馑，老百姓就会民怨沸腾，这是对旧制度永远的威胁。旧制度貌似强大，掩盖了人民对它的拥护岌岌可危的事实。教会也是一样；有一些神父为教众尽心尽力，深受爱戴，教会这个机构却是压榨教众的工具，农民已经不堪重负，还要为教会出钱出力，而且得不到任何报偿。尽管伯克不能白纸黑字地承认，但他知道法国有一半的神职人员双手欢迎由国家接管教会。贫穷的堂区神父不会为贵族主教一洒同情之泪。自由派通过伏尔泰的眼光来看待18世纪的法国教会，谴责它与国家新闻审查同流合污，虐待新教徒，对被指控犯了亵渎罪的人实行残酷惩罚。伯克却不这么看。那不是他的教会，他对它没有特别的感情；但它是法国人民的国教，像君主制一样，也许可以对它进行改革，但绝不应该没收它的财产。

如果社会状况井然有序，人民习惯性地接受权威，政府的合法性有牢固的法律基础，那么究竟是哪里出了岔子就比较难以解释。革命是否符合道德这个问题不难厘定。如休谟所说，除非生死攸关、千钧一发，否则在任何情况下都不能用剑扎进另一个人的肚腹。既然这一点显而易见，那么引起革命的原因就变得特别耐人寻味：使人感到不满不平的事情数不胜数，但为什么民众的不满很少导致叛乱？叛乱发展为革命则更是少而又少？世事不公，穷人想造反翻身非常自然；只要权威看似失去了对局面的控制，叛乱就如燎原烈火般迅速扩大，这说明许多人对统治自己的政权并不特别忠心。顺从权威的习惯为什么长期以来如此有效，而一旦倾圮却又如此迅速地一溃千里？在伯克身后的两个世纪里，寻求这个问题的答案的努力几乎可以说未有寸进。这个问题是伯克提出的，但他没有做出解答，因为他提此问题是别有所图。

约瑟夫·德·迈斯特

伯克与其说是保守派，不如说是愤怒的自由派。看一看和他一道批评大革命的法国人约瑟夫·德·迈斯特的主张，即可看出，对于革命导致的暴力和动乱，伯克的反对实质上是从自由派的角度出发，与完全基于神学的绝对主义对革命的反对相比，两者的差别不可以道里计。迈斯特比伯克小20岁，生于1753年，卒于1821年。严格来说，他不是法国人，他是萨瓦人，属于皮埃蒙特的国王治下，王国的首都设在都灵，他一生都作为国王的使节从事外交活动。他和伯克一样，赞许法国初步的改革，也和伯克一

样，认为法国把三级会议中的僧侣、贵族、平民这三级合而为一来实现代表权的平等是革命的举措，是向着灾难迈出的一步。迈斯特读了伯克的《反思》后对他钦佩不已。1797年，迈斯特发表了《论法国》（*Considérations sur la France*），把大革命期间的情景描绘得血腥暴力，如同世界末日。他把伯克关于革命有违自然的观点推到极致，声称大革命是上天对人类的惩罚。对于“惩罚什么”这个自然出现的问题，他回答说，惩罚什么并不重要，因为人类太邪恶了，上帝随时有理由惩罚我们，而我们没有任何理由抱怨。我们被上帝处死不应该抱怨，被放生则应该感恩。伏尔泰关于里斯本大地震的诗尤其使迈斯特愤怒。伏尔泰在诗中问道，巴黎随处是狂歌乱舞，放荡纵欲，上帝为何要摧毁里斯本？迈斯特回答说，如果巴黎也被地震毁掉，一点儿也不冤枉，伏尔泰应该对上帝的容忍感恩戴德。

迈斯特的论点在思想上没有多大的说服力，但它提出的权威形象十分有力。伯克的权威形象经常带有舞台色彩；玛丽-安托瓦内特王后具有20世纪的人所谓的“明星素质”，伯克认为这非常重要。权威的明星素质使其能够渗透入人民的习惯和感情，可说是寓统治于诱惑。迈斯特心目中的权威控制民众的心志，粉碎他们抵抗的意愿。他信仰的上帝是绝对统治者，天意难测，天威无敌。这才是权威的本质。法国需要一位绝对君主，由一位绝对正确的教皇为他提供支持。迈斯特开创了反启蒙运动，这场反动的运动不仅要消除《百科全书》作者们的努力成果，而且要把像洛克这样的启蒙运动前辈哲学家的学说也统统扫光。迈斯特提出的最著名的权威形象是刽子手的形象，它是“人类社会的恐怖和束缚”，是作为一切事物基础的“不可理解的力量”，这个形象是《论法国》出版了若干年后才提出来的，但它正是《论法国》的基础思想。权威必须不容挑战，对它的力量要从心底里感知，不是在大脑里推论，因为人是激情的动物，一旦激情得到释放，必然造成破坏。迈斯特在指控卢梭煽动革命时，特别注意把矛头指向教唆暴民胡作非为的哲学家，而非暴民本身。如果老虎咬破了无辜受害者的肚子，该责怪的不是老虎，而是放虎出笼的人。

迈斯特之所以成为反动阵营中的领军人物，不单是因为他如此坚定地相信上帝，别的保王派也把大革命视为对法国人的审判，说大革命的爆发乃天意。前面已经看到，处于政治光谱另一端的理查德·普赖斯牧师同样认为，大革命是神意的安排。真正值得注意的思想是，革命表明，上帝突然对人类事务产生了比平常更大的兴趣。迈斯特受过很好的教育，在政府中担任高官，即使在最狂热的时候，也保持了精明敏锐的头脑。但是，他开启了一个思想进程，它没有成为传统，而是成了一股思想的暗流，一个世纪后再次沉渣泛起，反映在由莫里斯·巴雷斯代表的法国右翼的非理性主义中，也影响了乔治·索列尔这个无法定位的人和他撰写的《关于暴力的思考》（*Reflections on Violence*）。对左派的革命，右派只能用暴力来以牙还牙，这个思想最终融入了法西斯主义，尽管不是贝尼托·墨索里尼的法西斯

主义，因为他自诩为自成一格的左派。

批评大革命的人在说理上占了上风。无论大革命实现了何种成就，它都没有达到支持者的期望。它既没有产生英国式稳定的立宪君主制，也没有建立雅典式繁荣的民主共和国，又没有创造1792年后雅各宾派追求的美德的统治。它没能取得一个无可争议的稳定成果，结果是在后来的一个半世纪里，法国的政治制度在许多民众心目中没有合法性，无论是第一和第二帝国、波旁王室和奥尔良王室、第二共和、第三共和、第四共和，还是第二次世界大战期间的维希政权。但大革命的捍卫者并未放弃对大革命的支持。有人也许会问，大革命造成血流成河，国家破产，生灵涂炭，为什么还要为它辩护？一个答案可以从法国革命军的所向披靡中推想而来。革命军不仅击退了入侵法国的军队，而且用刺刀输出了革命。无论革命对农民、工匠和许多中产阶级专业人员的生活水平产生了何种影响，他们都愿意为它的事业而战，而且他们的高昂士气是敌军所无法匹敌的。他们是公民，不是臣民，这个许诺给他们带来了巨大的憧憬，尽管现实中这个许诺多次被打破。

托马斯·潘恩

对于革命的支持者为何不放弃革命的事业这个问题，托马斯·潘恩提供了一个答案。潘恩1737年生于英国诺福克郡的塞特福德。他在1774年1月到达美洲殖民地之前，在英国的生活乏善可陈。离开英国时，他身无长物，只带了本杰明·富兰克林的一封介绍信。但他于1776年1月出版的小册子《常识》（*Common Sense*）一炮而红；《常识》不仅畅销，而且更重要的是，它在杰斐逊的《独立宣言》诞生之前的几个月期间为美国独立提供了简单、有效、无可辩驳的理由。一般来说，小册子的印刷量能达到1000册已经是凤毛麟角，《常识》却印了15万册。独立战争期间，潘恩写了一系列题为“美国的危机”（*American Crisis*）的文章，第一篇开头的句子脍炙人口，世代流传：“这是考验人们灵魂的时刻，那些岁寒不经霜的士兵（summer soldier）和只能见阳光不能见阴霾的爱国者们（sunshine patriot），在这个危机中将会动摇退缩而不敢再为国效劳了，但是那些坚持下来的人们，现在理应得到人们的爱戴和感激。”[注]这篇文章对华盛顿的部队宣读后，备受激励的官兵在1776年12月26日赢得了特伦顿一役，这是战争打响以来美方的第一场胜仗。

潘恩如他自称的那样，是世界公民，没有在美国定居。革命的领导人属于绅士阶层，而潘恩绝非那个阶层的人；那些领导人是土生土长的美国人，潘恩则是刚到不久的外国人。1787年，他返回英国；1791年，他听说他的《人的权利》如伯克在《新辉格党人向老辉格党人的呼吁》中要求的那样，将要被起诉犯了煽动诽谤罪，于是逃到法国。他获得了法国公民身

份，还成了国民大会的代表，但他因为路易十六遭处决一事和马拉闹翻，在恐怖时期被囚禁了10个月。本来他是要被处决的，多亏标志着处死的粉笔记号标错了囚室，他才幸免一死。令人惊讶的是，他居然继续留在法国，直到1802年才回到美国。返美后，他没有受到英雄应得的欢迎，反而因为他题为“理性时代”（*The Age of Reason*）的反基督教（但不是无神论）的文章而备受诋毁，在贫困潦倒和默默无闻中度过了余生，于1807年去世。美国人不愿意承认潘恩在他们的革命中的作用，有几个原因，其中最显著的是潘恩在宗教上的离经叛道，另一个原因显示了美国人的丑陋，那就是像古弗尼尔·莫里斯这样的上层美国人看不起潘恩，这种势利的态度塑就了后人的观点。只有杰斐逊站在潘恩一边，不过杰斐逊与众不同，他喜欢思想与政治上的狂野无羁。对潘恩冷漠以待最上得了台面的理由是，美国国父都是脚踏实地的政治领导人，潘恩则是天生有反骨的煽动者和记者。国父们的目标是建立新的稳定的共和国，他们因此必须做出各种妥协；潘恩却天生不知妥协为何物。

《人的权利·上卷》是潘恩对伯克的回答，但一个聪明的读者如果读过《常识》，猜也猜得到潘恩会说些什么。潘恩并非完全的理性主义者，但他依靠关于人性的几个乐观的前提，对政治制度及其改革做出了理性的分析。他的论述的出发点是，人天生合群，如果没有迷信的欺骗，不受统治者的欺负，他们能够高效率地合作，管好自己的事务。社会几乎永远是好的，即使是最好的政治也是不得已而为之的恶。几乎没有哪个政府是真正必要的。潘恩说，社会因人的愿望而产生，政府则因人的邪恶而出现；为了保护商业和工业，帮助无力自助的人，需要最起码的国家。但是，在《人的权利·下卷》中，国家帮助穷人这个职能压倒了潘恩最初倡导的极简主义，他提出了创立广泛的福利国家的方案，其中包括给陆军和海军士兵发放养老金，因为一旦与法国讲和，英国就要缩减陆、海军规模，许多士兵就要失业。潘恩的经济理念不属于本书的讨论范畴，但他关于为维持福利国家的开销，应对收入特别高的人课以重税的论点在今天应该得到更大的强调。

与本书内容有关的是潘恩对启蒙运动的革命观的捍卫；那不仅是对法国大革命的捍卫，因为潘恩还援引了美国的经验来为法国人辩护。他的立场现在早已不再流行。他在《常识》里告诉美国人，政府远不像统治者吹嘘的那样重要；政府征税集资去做的许多事情根本没有必要，而且大部分需要做的事情人民自己都可以做。独立战争证实了潘恩的乐观观点。英国在美洲的行政机构解体后，事实证明老百姓完全有能力组建军队，为军队提供武器给养，使士兵得到必要的训练，这样建起的军队能够与英国军队势均力敌，有时还能打败英军。潘恩觉得，他对普通人自我治理能力的信心和认为大部分政治机构均属多余的观点得到了充分的证明。

然而，他看得最清楚的是英国政府的邪恶。它贪赃枉法，不可容忍。它也非常荒谬，首先君主与贵族的世袭制就是荒谬的。休谟以他特有的冷面幽默指出，世袭制是选择统治者的好办法，因为人类行为受想象的驱动，我们会不假思索地效忠于原来的统治者的儿子，因为那儿子使我们想起自己过去对他父亲的效忠；这是早期对政治中名人效应的承认。潘恩对世袭原则抱以轻蔑。聪明的父亲经常会生出愚蠢的后代；国王和贵族刚到中年即撒手人寰是常有的事，留下一个十几岁的孩子管理国事，有时新王只是个婴儿，那就只能由摄政王代理治国。选择统治精英的唯一理性的方法是某种形式的选举，不是神圣罗马帝国的选帝侯挑选软弱的皇帝的那种选举，而是美洲殖民地早就采用的推举地方议会代表的选举。

潘恩欣然接受普遍人权的思想。西德尼曾愤怒地坚称，上帝并未将人类分为两个阶级，让一个阶级有权穿着带马刺的靴子骑在另一个阶级的头上；杰斐逊也引用过他这段令人印象深刻的话。潘恩和杰斐逊一样，认为人人平等乃理所当然，人有理性也不言而喻。他毫不犹豫地推论出如下观点：政府必须以民众的同意为前提；如果没有被治理的人的同意，谁也无权治理国家；个人有权根据理智决定是否给予同意。他对伯克的态度也许是出于真正的愤怒和忧虑，因为他认为在美洲殖民者的自由受到威胁时伯克放弃了他原来支持的事业，当然也因为他非常恼火伯克不肯好好地陈述简单明了的道理，偏要装腔作势，废话连篇。潘恩在《人的权利》中多次戳穿伯克为法国旧制度辩护的巧言饰词，其中最尖锐的是他对《反思》中最著名的那段描写的驳斥。

虽然伯克对法国君主制没有特殊的感情，但是巴黎暴民的所作所为激起了他的怒火。1789年10月5日和6日，巴黎暴民冲到凡尔赛宫，破门闯入国王与王后的寝宫，把他们押回巴黎。其间发生了令人发指的暴行。然而，伯克以此事件为中心，论述了为何需要用体面的言辞来掩饰政治权力与强迫这一赤裸裸的现实。他的论述修辞精彩，意思却暧昧不明。伯克先说，玛丽-安托瓦内特纯洁美丽，光彩照人，定会有成千上万的人为了保护她不惜对敌人拔刀相向，接着，他把笔锋转向深层的分析。他问道，王后是什么？在实际的层面上，他直言不讳地承认，王后不过是一个女人。但在政治层面上，他解释了为什么公开这么说与政治不相符合。王后不仅仅是一个女人，她是政治剧中的明星，而政治剧的效果取决于观众能否被舞台上的演出所感动。

潘恩干脆拒绝考虑伯克的论述也许有一定的道理。潘恩说：“他怜悯羽毛，却忘了奄奄一息的鸟儿。”他没有反驳伯克的论点，因为他认为伯克根本没有像样的论点。在潘恩看来，伯克不过是把前政府的错误赖到革命者头上，诽谤支持进步的那些思想远大、原则高尚的人们，掩盖一切旧制度都剥削欺骗民众的事实。潘恩兼有英国、美国和法国公民身份，真心认

为自己是世界公民。在他看来，一边是组织合理的政治社会，即资产阶级商业共和国，由福利国家提供安全网，照顾无力自助的人，并严格限制赠予遗产和继承财富，以维护人民提高社会地位的机会，鼓励有才之士脱颖而出；另一边则是“现存状况”，即迷信、剥削、战争和腐败。

两个多世纪后的今天，我们很难理解本质上爱好和平的激进主义者为何在任何情况下都不放弃对大革命的支持。不仅潘恩，还有威廉·戈德温、玛丽·沃斯通克拉夫特，以及像宪法知识会（Society for Constitutional Information）这种成立不久即遭禁止的组织的成员都渴望实现普遍和平。潘恩希望把英国的陆军与海军的规模减至最小，把资金转用于建立他在《人的权利·下卷》中详细描写过的福利国家。到1789年年底，法国的暴力乱象已是日益明显，这些人却对其视若无睹，这使许多评论家大惑不解。他们并非对法国的暴力一无所知。玛丽·沃斯通克拉夫特就住在巴黎，各种暴力事件的报道在报纸上连篇累牍。比较可信的解释是，他们起初把大革命的暴力看作过去残酷的镇压性政府突然垮台的必然结果，后来又视其为对外国政府企图镇压革命的回应。读过托克维尔的著作，看到旧制度对任何形式的公开不满的惩罚是多么惨无人道（车裂只是其中之一），即可明白，一旦发生动乱，暴力必不可免。因此，暴力归根结底是前政权造成的。

巴黎暴民比伦敦暴民更加残忍嗜血是因为法国的旧制度比英国政府更加残酷，此言有一定的可信度。但是，潘恩1791年写的文章中对巴黎和伦敦的暴民做的比较并未显示1789—1790年间的巴黎暴民比18世纪80年代早期戈登暴乱[注]期间的伦敦暴民更恶劣。他们都喜欢围观斗熊和公开处决犯人，今天许多人也有这种嗜血的喜好。任何地方的暴民都是残暴的、不可理喻的，但下层阶级以那样的方式发泄愤怒究竟是谁之过呢？责任在于他们在其统治下长大的政府。在旧制度下，下层阶级不仅稍示不满就会遭到残暴镇压，而且日常生活一贯困苦艰难。当然不能以此为暴民的行为开脱，但批评他们的人应该承认，暴民的行为其实是旧制度对人民的虐待反弹于施虐之人。然而，这一切都无法解释暴民每次犯下残酷暴行时那种嘉年华式的气氛；人人似乎都变成了歇斯底里的虐待狂，好像旧有的禁忌被打破后，释放出了埋藏在他们心底、长期遭到压抑的为暴力而暴力的欲望。在这个方面，现代的骚乱与18世纪的骚乱并无二致。评论家痛心疾首，不明白暴乱者为什么要抢劫捣毁他们自己的街区；他们没有认识到，自我约束需要花大力气，暴力的残忍却令人感到痛快。1789年之前的圣奥古斯丁与托马斯·霍布斯和1789年之后的西格蒙·弗洛伊德都不会对暴民的行为感到特别惊讶。

《人的权利》没有采用普赖斯援引的“西缅颂”中的狂喜之词来赞誉大革命。不过，潘恩偏爱理智与愚昧之间的简单对比，其中有千禧年教派教义

的影子。“理智和愚昧这两个相反的因素影响着人类的绝大多数。如果其中一个能成为一国人民的普遍特点，政府机器即可顺利运转。理智的人服从理智，愚昧的人唯上命是从。”[注]共和国靠理智治理，君主制则靠愚昧维持。代议制政府能保证理智的统治；世袭的君主制与贵族制则深陷愚昧之中，只适合愚昧的人。这个观点大致可以解释潘恩对伯克的《反思》中戏剧性内容的轻蔑。他对伯克的修辞技巧嗤之以鼻，说：“至于伯克先生绞尽脑汁编造出来蒙骗读者的悲惨故事，它们具有精心制造的戏剧效果，凭空捏造情节，专门利用人的同情之心催人泪下。”[注]无法相信潘恩没有意识到自己对伯克的反驳也使用了修辞手法，但他自称是注重事实、直话直说的人。

《人的权利》的修辞力量不仅在于愚昧的黑暗和理智的光明之间的对照，还在于死与生的对照。潘恩最有力的论点是，每一代人都有自己决定政府形式的不可废除的自然权利；而伯克最有力的论点是，最有保障的政治权利寓于习惯。潘恩于是指称，伯克捍卫习惯是要让死人管理活人。他的推论干脆利落：要么某人曾经有权建立某种政府形式，要么没人有过这种权利。如果从来没有人有过这种权利，一切争论就都是空谈，政府的起源就无法解释。假设从前曾有人有过建立政府的权利，就没有任何说得通的理由来解释为什么后人没有同样的权利。过去的人有权建立暴君制，并把它强加给当时尚未出生的后世之人，这完全经不起理性的分析。正如美国的《独立宣言》所称，人的权利是不可剥夺的。

潘恩使用同样的论辩手法来捍卫人权的积极原则。虽然潘恩在辩论中不容分说，咄咄逼人，但是他的说理立论扎实。如果世界上的哪个政府有合法性，它当初一定是按照人民的自由意志建立的。人可能是出于习惯服从政府，这也许会造成对习俗的作用的误解；尽管如此，即使是约定俗成的政府也总有一定的道理来说明它是以合法的方式成立的，或如今已经有了合法的基础。潘恩同意，许多政府，甚至可以说大部分政府，都是靠征服起家的；但他和卢梭一样，认为征服本身并不理所当然地产生治理权。这个观点与承认事实的传统背道而驰。靠征服登上王位的统治者治下的臣民好比被无故关押的人，如果他们有可能恢复自由，就应当为之努力。任何政府，只要不是暴君制，都需要有公民权利作基础。

潘恩的立场与乌托邦主义者不同。他不像与他同时代的威廉·戈德温那样，认为一旦民智得到开发，就能带来“政府的安乐死”，或者以为思想足够开明的人世事洞明，人情练达，最终将得到永生——这话也出自戈德温之口。潘恩同意，自由平等的人在建立政府时必须放弃自己的许多自然权利。一般的原则是，人绝不能放弃凭以一己之力就能行使的权利，至于需要别人帮助才能行使的权利，则要为了更大的自由与福祉而受到规范与限

制。没有任何理由削减人的思想和宗教自由（除了洛克在《论宗教宽容》中讨论过的明显的例子，即人的实际行动要受国家普通法律的限制，以防止任何残酷和破坏性的行为），因为人在思考宇宙之性质和生命之意义的时候，唯一需要的就是不受干涉。确立国家教会连想都不要想，因为国家教会对不属于它的教徒课税，但那些人并不支持它，也从它那里得不到任何好处。确立国教还是对不可剥夺的思想自由的侵犯。

大部分权利属于灰色区域。如果把谋生的权利视为向需要自己的服务的人申请工作的权利，它就近乎无须帮助即可行使的自然权利，但是，要保证雇用合同真正算数，或者保证任何合同的有效性，都需要别人的帮助；这意味着财产必须受国家的监管。这是潘恩轻视世袭原则的又一个理由。在我的有生之年，我握有对于我的财产和我的人身的处置权；大部分情况下，我需要的只是免受外来干涉，也许再加上少许积极的帮助。我死后，一切我希望在我死后办的事都必须由别人代表我去做，而别人帮我做那些事可以有一定的条件。因此，继承的财富可以用于公共的目的，只要目的正当。如果死者还有家人，国家就应该小心地不过分干预立遗嘱人依照个人感情表达的意愿。但如果遗产数额巨大，对遗产不加管理会造成严重的不平等，国家就应该干预，以确保巨额遗产沾润穷人，而不是专门留给富人。

潘恩在这个基础上为法国的《人权和公民权利宣言》做出了辩护。然而，辩护部分只占《人的权利》全书150页中的6页，其中3页还仅是列举《宣言》中的17项条款。潘恩自己说，政治自由的实质包括在前3条中。第一条宣布："人生来就是而且始终是自由的，在权利方面一律平等。社会差别只能建立在公益基础之上。"不可能指望潘恩和90年后的马克思一样，指出此乃资产阶级权利的精髓，即人有平等的权利接受由于才能、精力和运气的不同而产生的不平等结果。第二条说："一切政治结合均旨在维护人类自然的和不受时效约束的权利。这些权利是自由、财产、安全与反抗压迫。"第三条说："整个主权的本原根本上乃存在于国民，任何团体或任何个人皆不得行使国民所未明白授予的权力。"令人不解的是，潘恩对《宣言》的其他条款草草带过，只把它们当作对前面提出的原则的进一步阐述。这未免贬低了第四条的意义，这一条提出了自由主义者对自由与平等之间联系的标准解释："自由是指能从事一切无害于他人的行为；因此，每一个人行使其权利，只以保证社会上其他成员能享有相同的权利为限制。此等限制只能以法律决定之。"根据大多数自由民主的观念，政府的合法立法权都是以"我的权利受到你的相似权利的限制"这条原则的某种形式为基础的。

潘恩和伯克在一个问题上观点相同，两人都认为法国大革命是真正的新鲜

事物。美国革命是前奏，法国大革命则拉开了社会和政治舞台上新的一剧的大幕。潘恩批评伯克说，他除了大革命中的混乱、无序和动荡，对别的都视而不见，只会说大革命违反自然，令人震惊，却根本不想去弄懂它。潘恩抓住了大革命的特点，可伯克正是因为这些特点而认为大革命是有违自然的：它既是政治革命，也是社会革命，它体现了清晰可辨的原则和致力于进步的思想，“将道德和政治幸福与国家繁荣结合为一”。以前的革命只是城头变幻大王旗，对百姓的生活和福祉没有影响；它们的起因是地方的不满，并无原则作为基础。现在一下子发生了两场秉承普遍原则的革命，它们还会激励更多的革命。美国建国者中那些真诚地希望政治革命不要引发社会革命的人若是知道美国革命和法国革命被这样相提并论，一定不会高兴。

潘恩和伯克一样，在谈论法国人和美国人的时候，心里想的是英国。法国人和美国人建立了自己的宪制；英国人号称英国有宪制，但谁也不清楚它到底是什么。心存怀疑的观察者甚至猜想英国根本没有这样一个东西。如果没有宪制，英国的制度又是什么呢？是一代传一代的贪污、压迫和迷信的制度。这个制度由征服者威廉建立，但每一代都有现有秩序的既得利益者把这个“诺曼桎梏”重新套到英国人的脖子上。可以清楚地看到，维持现状对大多数英国人没有任何好处。潘恩把英国国教与顶着议会政府之名假公济私、谋官抢位的政权绑在一起，引得不少人对他愤怒不已。他坚决拒绝让国家在宗教生活中发挥任何作用；在他看来，教会神职人员压榨纳税人自肥腰包，是可忍孰不可忍。潘恩提出了一条振聋发聩的原则：宽容和不宽容都是暴政，意思是，政府无权不准人民信教，也同样无权准许人民信教。法国和美国的宪制保证了这一权利；英国自从把贵格会教徒和不信英国国教的新教徒赶到大西洋彼岸后，在这方面几乎未有寸进。

法国大革命没能创立资产阶级共和国；第三共和到了1870年第二帝国垮台后才建立起来。革命非但没有带来国家间的和平，反而引发了长达20年的战争。革命还产生了许多其他的结果：被没收的教会财产再也没有归还；建起的议会得以幸存，虽然议会的权力在两位波拿巴皇帝治下大为减损，又遭到路易十八国王的进一步削弱；但是，老式的绝对君主制彻底完结了，再也无法起死回生。事件的表面下也发生了变化，其最深层的意义当时无人能解。在马克思和后来的马克思主义者看来，大革命是资产阶级革命的典型范例，起因是资产阶级逐渐上升到经济与政治领域的主导地位，但它的前进遇到了现存的社会与政治形式的阻碍，所以要打破束缚它发展的僵硬结构。农民和无产阶级也痛恨旧制度，但对资产阶级并无太大好感。在农民和无产阶级的帮助下，革命爆发了，尘埃落定后，资产阶级实现了解放，无产阶级却仅仅是换了新主人而已。革命期间血流成河，天下大乱，作为革命主力的无产者大众在革命结束后一无所获，马克思认为这些都是必然的；历史就是不断地从恶中发掘善的过程。也有人持有不那么

格式化的观点。其中一位是托克维尔，他强调法国政治文化中根深蒂固的连续性，将旧秩序的毁灭解释为心怀不满的贵族和唯理性的知识分子联盟产生的致命结果；还有一位是伟大的历史学家朱尔·米什莱，他几乎把大革命看作一种宗教，认为它给人带来了一连串的启示，使人得窥法国人民实现团结、和谐、解放（即充分实现自由、平等、博爱）的潜力。

圣西门

有一种看法与马克思的观点不同，但事实证明它更准确地预示了未来。提出这个看法的人令人有些意外，他就是圣西门伯爵，本名克劳德·亨利·德·鲁弗鲁瓦。圣西门生于1760年，参加过美国独立战争，在法国大革命期间发了横财，后来又差不多挥霍殆尽。他因创立了圣西门主义而闻名遐迩，这个思想在他的追随者的大力推动下，成了一种半宗教的空想社会主义信仰。对于我们来说更加重要的是，他以两个思想为基础，提出了对社会变化和合适的政治制度的看法，对马克思主义形成了重大的挑战。马克思以他的唯物主义而自豪，圣西门则相信思想的力量，尤其是科学思想的力量；马克思强调以资源拥有者与劳动提供者之间的斗争为基础的阶级冲突，圣西门则重视理性管理，也就是将社会的生产资源以最高效的方式加以利用的组织原则。马克思思想的关键是，工人是资本的牺牲品；圣西门思想的要旨则是，近代工业社会蕴藏着生产力发展带来的奇迹。苏伊士运河由圣西门的弟子费迪南·德·雷塞布主持开凿，这应不使人感到意外；圣西门本人也曾在西班牙花了几年的时间，想设计挖开一条从马德里直通大西洋的运河。圣西门的门徒设计建造了法国的铁路，还创立了法国第一家投资银行——动产信贷银行（Crédit Mobilier）。

令人惊讶的是，圣西门经常处于精神失常的状态，曾自杀未遂；他精神正常、腰包充足的时候，又是个精力充沛的浪荡子。到了他生命的最后五年，即1820年至1825年间，他才开始把注意力转向大革命，那已是王政复辟时期，大革命已事隔多年。法国社会学家涂尔干发表过一篇长文，题为“社会主义与圣西门”（*Socialism and Saint-Simon*），专门谈到了圣西门对社会的道德凝聚力的关注；弗里德里希·恩格斯则把圣西门视为马克思主义的前辈，因为他强调社会是生产生活资料的机制。这两种观点都有意淡化圣西门更加狂野的思想，但那些思想也很有影响力；对1800年至1840年间席卷欧洲的设计乌托邦社会的激情，圣西门是一个重要的推手。由于各种形式的乌托邦社会都不长久，所以尽管它们都非常值得研究，但在此只能无奈略过。

马克思和圣西门在分析法国大革命时，都把它看作一场由经济变革和阶级冲突促成的动乱；两人都认为，发动革命的人并不真正明白引爆革命的原因，而是对自己的宣传言辞信以为真。圣西门和马克思的结论一样，立足

点却迥然不同。他是具有宗教倾向的社团主义者，认为运作合宜的社会应该是有机的，也就是说，应该具有体现正确美德的权威等级制。美德不再靠世袭或军功；掌权者必须有能力、有资格领导一个生产力强、人民安居乐业的社会，而不是因为他们的父辈曾是掌权者，或因为他们是出色的军人。但是，权威结构不能频繁改动，还必须有一个信仰的框架，使人民对社会有感情上的归依。功能加上感情会带来和平、秩序、高产和幸福。

这个观点可以适用于法国大革命，因为众所周知，大革命标志着欧洲历史的一个决定性转折。转折的程度有多剧烈？它能否逆转，回归前状？它酝酿了多长时间？拿破仑之后的世界有多稳定？对这些问题众说纷纭，莫衷一是。只有一点没有争议，那就是，大革命是天翻地覆的变化。统治法国长达数世纪之久的政治制度被暴力撕成碎片，这凸显了后人所谓的“社会问题”：穷人是否必须永远受穷？他们有没有希望在政治中发挥非破坏性的作用？即使在煤炭取代了木柴，用水来驱动蒸汽机的时代，他们是否仍命中注定只能做伐木担水的活计？尽管事实并非如表面上看起来的那么无可置疑，但是大家都认识到，政治的主体发生了变化；权威无论是由上帝授予还是靠民选产生，都无法独立存在。权威需要某种形式的社会融合作为存在的前提，它本身无法提供这样的融合，但它必须以此为依靠。于是政治社会学应运而生，尽管当时还没有确定它的正式名称。

细读圣西门对大革命的解释和他关于今后该如何做的主张，就会发现他的论述复杂无常。这主要是因为他很容易跑题去描写他创造的“新基督教”这个人性的宗教将如何取代传统的基督教。然而，他的核心理念非常清楚。只有当社会的组织符合人性的时候，社会才能顺利运作，柏拉图和亚里士多德对此一定都会称许。除了在最不重要的意义上之外，人生来并不平等。各人因天赋不同而具有不同程度和不同方面的才能。今天，人与人之间最重要的区别在于禀性和智力，它们决定着人从事何种行业，是制造产品，还是思考问题，还是吟诗作赋。理性的社会将由一个等级制的组织来治理，这个组织的成员是管理人和科学家。圣西门和追随他的奥古斯特·孔德一样，把银行家也归入统治精英之中。这是历史上首次有人提出近代世界是管理革命的产物。当时，谁都对此不能理解；到了20世纪50年代，人们才看清，是圣西门发明了对工业化社会及其组织的现代理解。此中的关键词是“组织”。圣西门与很久之前的柏拉图以及18年后的费边社会主义者一样，认为做与自己的精力和能力相符合的工作（“各尽所能”），并得到适当的物质与精神报偿（“按需取酬”）的人会幸福快乐，在社会和心理上都团结融洽，并愿意服从合格的上级的指导。正如我们遇到一道自己解不开的数学题，乐意听从数学家的指导一样，如果有人比我们对社会的深层需求或社会未开发的潜力看得更清楚，我们也会乐意听从他们的指导。理性的权威将得到诗意和感性方面的补充。这个理念与雪莱提出的“诗人是世界的立法者，虽然没有立法者的称号”的理念并不相同，而是更加复

杂。它的意思是，人之所以服从权威，既是因为在理智上明白权威的用处，也是因为感情上受其吸引。它还和柏拉图的乌托邦一样，暗示可以废除政治。对人的治理将让位于对物的管理。强迫性的法律不再必要，因为每个人都自愿合作，以求把社会变为公正高效的生产机制。

根据圣西门的分析，引发法国大革命的一大原因是旧的政治制度失去了权威。旧制度的权威是中世纪的，不是近代的。无论是贵族制还是君主制，世袭统治都建立在血缘与军事力量的基础上，但在近代世界中，起决定性作用的已经变成了科学知识、技能和生产力。圣西门阐述他关于这个新兴世界的观点的文章发表在《组织者》（*L'organisateur*）和《生产者》（*Le producteur*）这两本杂志上，应不会令人意外。生产阶级不单是体力劳动者；圣西门不像马克思那样设想由无产阶级继承上帝的王国，而是将人分为两种：一种人联合起来创造人类生活所需之物；另一种人却要么通过战争将其摧毁，要么为了炫富而大肆浪费。马克思主义者把革命解释为底层大众发起的反叛，圣西门则说贵族与君主的灭亡是精英阶层的失败。他所提出的，或者应该说，赞同他观点的读者仔细阅读他的著作后总结出来的，是对后人所谓的“工业化社会”的描述，比马克思对资本主义的描绘更有说服力。如今，普遍认为管理比所有制更加重要，所以圣西门紧抓住组织似乎比马克思紧抓住无产阶级更有先见之明。

回顾

法国大革命至今仍令人沉迷其中，欲罢不能，其间发生的一系列惊人事件均为参与者和旁观者所始料未及，后来的事件几乎无一能与之相比。它对后来革命者的影响在许多方面是灾难性的，因为正如将军出于习惯仍像前一次打仗那样指挥，结果使参加这一次作战的士兵做出无谓的牺牲一样，后来的革命者坚信他们在重演“伟大的法国革命”，结果吃尽苦头。然而，大家都相信，大革命改变了法国人和欧洲人的生活。不过，后来的一些撰著者认为，大革命虽然造成了大量流血，又引发了战争，但它的影响不如想象的那么大。托克维尔就持这种看法。下面我们将看到，黑格尔对此不敢苟同。但是，对于本书关心的问题，黑格尔的理论显然包括了正反两个方面。他设想的宪政国家强调法治和人民坚持自己良知的权利，这种国家的政府必须广察民情，居心仁慈；但他想象的政府是官僚制，不是民主制。对于波斯人最终是否打败了雅典人这个问题，黑格尔设想的政府提供了初步的回答。

---

1. 由雅克- 纪尧姆·图雷提出的废除法国过去的省界，把法国领土划成几个长方形的省。——译者注

2. 罗伯斯庇尔为取代天主教试图建立的一套自然神论。——译者注

3. 英国1832年议会改革前由个人或家族控制的市镇选区。——译者注

4. 指《圣经·路加福音》第二章第29—32节。——译者注

5. 18世纪英国最严重的一次城市骚乱。——译者注

6. 本书所引有关《人权和公民权利宣言》的内容均采用王建学先生的译本。——译者注

7. Burke, *Pre-Revolutionary Writings*, pp. 206-69.

8. Ibid., pp. 116-92.

9. Reprinted in Kurland and Lerner, eds., *The Founders' Constitution*, vol. 1, chap. 13, doc. 7.

10. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, p. 164.

11. Price, *Political Writings*, pp. 176ff.

12. Burke, *Reflections*, p. 26.

13. Jefferson, letter to Lafayette, in *Political Writings*, pp. 197-202.

14. Burke, *Reflections*, p. 77.

15. Ibid., p. 96.

16. Ibid., p. 87.

17. Ibid., p. 21.

18. Ibid., pp. 56ff.

19. Burke, *Pre-Revolutionary Writings*, pp. 218-20.

20. *Thomas Paine Reader*, p. 116.

21. Ibid., p. 256.

22. Ibid., p. 211.

23. Ibid., p. 218.

24. Ibid., p. 260.

第十八章

黑格尔：作为精神产物的近代国家



黑格尔的德意志

黑格尔的出生地德意志在政治上是个怪胎。“德意志”并非单独的政治实体。德意志人指属于日耳曼族裔、讲德语的人，他们生活在形状不同、大小各异的众多邦国之中；普鲁士和奥地利是德语地区的两霸，也是欧洲的大国，无论在军事还是外交上对欧洲政治都举足轻重。它们两国再加上俄国，是欧洲最强大的绝对君主制国家。奥地利不仅是德意志国家，而且是多民族的帝国。在德意志邦国中，奥地利和普鲁士最大，其他的形形色色，从萨克森和巴伐利亚这样具有相当力量的王国到仰强邻的鼻息苟且偷安的封建飞地。19世纪头三分之二的时间内，德意志的统一不是靠政治逻辑而是靠武力来实现的。普鲁士征服了奥地利以外的德意志地区，把它变为一个帝国，给20世纪带来了灾难性的后果。

黑格尔1770年生于德意志南部公国符腾堡的斯图加特，1831年死在柏林。他父亲是公务员，黑格尔50岁时撰写的《法哲学》（*The Philosophy of Right*）把这个阶层当作了书中阐述的政治理论的主角。黑格尔的生涯几经坎坷，但他在生命的最后十几年攀上了德意志知识界的顶峰，成为柏林大学哲学系教授。他18岁进入杜宾根大学神学院学习，毕业后当了8年的私人教师，后来他得到了一笔遗产，于是到耶拿大学做不拿薪水的教师。从1801年到1806年，他确立了自己的学术地位，1805年晋升为教授。1806年10月，普鲁士军队在耶拿战役中被拿破仑的军队全面击溃，黑格尔的世界随之崩塌。黑格尔因拿破仑所代表的思想（可能也因为看到了他本人）而狂喜不已，他把拿破仑描述为头戴王冠、身跨骏马的世界精神，但拿破仑的胜利则使他失去了大学的教职。

黑格尔在战乱中发表了杰作《精神现象学》（*The Phenomenology of Spirit*），但丢了大学里的工作。他当过短短一段时间的报纸编辑，并不成功。1808年，他成了纽伦堡一所高中的校长。令人难以想象，担任中学校长的同时居然还能研究哲学；但在19世纪的欧洲，中学校长是闲差。就是在纽伦堡，黑格尔写出了《逻辑学》（*Scienceof Logic*）这部皇皇巨著，使19世纪崇拜他的哲学研究者如痴如狂。1816年，他被聘为海德堡大学的哲学教授，两年后，又成为创立不久的柏林大学校长，接替约翰·戈特利布·费希特。费希特时刻不忘自己德意志民族思想家的角色，但这个角色有点

不清不楚，因为德意志尚未成为一个国家，不过，荣任柏林大学校长却明明白白地是文化上的里程碑。

柏林大学校长的位置因此令人羡慕，但就任者在政治上如履薄冰。整个德意志，尤其是普鲁士，受拿破仑的影响极为深刻；拿破仑的雄师使欧洲各国统治者闻风丧胆，拿破仑推行的政治使欧洲老百姓目眩神迷，那是结合了法国大革命的平等主义与帝国主义的辉煌的政治。普鲁士受到的打击是双重的。对这个以军功立国的国家来说，战败的屈辱难以忍受，但腓特烈大帝和他手下的能臣采取的种种措施说明，普鲁士尽管是专制国家，却也大力实行改革，所以，普鲁士的失败不仅是军事上的失败。战败使普鲁士国家各方面的信誉受到怀疑，因为它说明，普鲁士不仅在战场上，而且在成为近代国家的努力中也遭到了失败。耶拿战败之耻刺激了普鲁士进一步奋发改革，包括起草书面宪法，开放军官团和高级公务员的位置使有才者得之，而不再只限于封建贵族成员。国王同意了这些改革建议，黑格尔被一位锐意改革的大臣任命为柏林大学校长。但是，拿破仑后来战败，政治气候再次风云突变；普鲁士遇到了来自奥地利、俄国和德意志小邦国的保守统治者的压力，国内的保守派也气焰复炽。1819年，普鲁士贵族重新垄断了对政府和军队的高级职位，国王收回了制定书面宪法的承诺，大学审查制度也得到了恢复。黑格尔就是在这样的政治气候中讲授“近代国家”这个题目的。要等介绍完《法哲学》后，才能对该书保守和自由的倾向做出评价，不过，黑格尔既要忠于雇主，又相信近代化的好处，一定非常为难。对他来说，体现了近代化好处的不是法国大革命中发生的事情，而是更平静、更稳定、管理得更加合理的生活吸收了大革命的价值观，而且这样的生活受近代自由宪政国家的保护。

声誉

黑格尔的声誉大起大落，甚于大部分政治思想家。在为他的思想体系所迷醉的人的眼中，他照亮了宇宙，使所有其他思想家黯然失色。认为他的理论不过是夸夸其谈的人则将他斥为（用叔本华那句著名的谩骂来说）“令人作呕、没有知识、虚假伪善、歪头斜脑的蹩脚文人”。有些人对黑格尔的形而上学钦佩不已，却认为他的政治哲学大为逊色；J. N. 芬德利说它像是普鲁士小医院闷窒的候诊室中的空气。注另外一些人觉得他的形而上学理论晦涩难懂，却盛赞他关于社会和政治生活的卓见。即使不打算纠缠这类争执的读者也不禁会纳闷，马克思到底看中了黑格尔学说的什么？他既然说黑格尔的学说是头下脚上，为什么还认为值得费力将其重新颠倒过来？为什么他晚年看到批评者对待黑格尔如同对一条“死狗”时，仍然要起来捍卫黑格尔？

黑格尔的形而上学对他的社会与政治理论影响重大，因为后者植根于他对

人类道德与文化历史的看法之中，而对于这种看法，只有在了解了黑格尔哲学的全貌后才能充分理解。但是，明白这种关系并不意味着接受黑格尔的任何哲学观点，更遑论他的全部哲学。在尊重黑格尔的哲学抱负的同时，仍然可以将他的哲学看作一个复杂的比喻故事，是从哲学角度对人类社会、文化和政治发展史的戏剧化叙述。这个故事可以自我成立，无须外力支持。马克思的观点是一家之言，许多其他捍卫黑格尔思想的观点并不认为黑格尔的理论头下脚上，需要马克思来拯救。关键是，黑格尔与圣西门都是大革命后的知识运动的一员，马克思也曾这样说过。那场运动的重要信条是，必须以有机的和历史的眼光来理解社会，实现社会秩序与个人幸福的关键在于懂得人类的文化（即道德、政治和宗教）发展史。任何脱离历史的社会理论都陈旧过时，不可相信。以此推论，各种自然状态理论、自然权利理论和社会契约理论最多只是比喻，而且寓意并不十分清楚。

黑格尔只写了一部关于政治的“哲学”著作，那就是1821年出版的《法哲学》。如它的标题所示，该书讨论的不是政治的混战，而是如何合理有序地管理公共事务，以及如何维持一个框架，使近代宪政国家的人民能够追求自己私人的文化、知识、经济和家庭利益。黑格尔就德意志政治的若干方面写过几篇短文，甚至撰文评论过关于英国的选举改革的建议；他去世一年之后，那些建议于1832年成为《改革法案》。但读过黑格尔著作的人都知道，在他对近代宪政国家的冷静成熟、具有寂静主义意味的叙述背后，掩藏着《精神现象学》中较难消化的深刻论点。黑格尔关于近代法律及政治秩序的性质与目的的观点在《历史哲学》（*The Phenomenology of Spirit*）中得到了清楚的阐述，他在这本书中坚持说，历史的目标和宗旨是实现所有人的自由，而近代世界已经达到了这个目标。[注]

本章对黑格尔的介绍尽量简化，先论述黑格尔哲学的目的，然后讨论他的社会和政治思想中引起批评者和崇拜者强烈反应的内容。我从《精神现象学》中提取出黑格尔对自我意识与自由的纲要性叙述，接下去介绍他用整部《历史哲学》来阐述的关于人的自由的思想，最后讨论他在《法哲学》中对宪政国家的正式论述。黑格尔的逻辑是，法国大革命使所有人意识到历史变革不可逆转，思考政治不可能不虑及它的经济、文化和宗教基础。这意味着需要调和古典与近代的自由观念，古典自由指的是被洛克讥为根本算不得自由的罗马公民的自由，近代自由指的是老百姓“不受打扰”的自由。黑格尔的学说因而不仅与圣西门的理论，而且也与邦雅曼·贡斯当的理论形成了对照。对于一心要模仿古罗马人的法国革命者做的那些自我毁灭的蠢事，光是讥笑是不够的；近代的人需要一种政治环境，使他们既能保持对国家的理性忠诚，又能享受个人的自主权。为此，本章结束时表示了一种焦虑：《法哲学》是否对公民不如对臣民论述得充分，只着重论述了理性行政，却没有充分讨论政治呢？还是说，《法哲学》首次提出了近代

官僚国家的不可避免，黑格尔对这种国家的论述使人们意识到，不管近代人享受的自由为何，它都不是雅典人的自由？今天我们奉行的自由民主是否如有些评论家所说，只是黑格尔描述的国家的一个变种？注

哲学，而非积极参政

黑格尔的一项身后之名是“普鲁士主义”的化身，但他从未积极参与过政治。他不像亚里士多德那样死在流放之中，不像马基雅维利那样管理过国事，不像霍布斯那样是储君府邸中的一员，不像洛克那样结交过阴谋叛国者，也不像马克思那样是职业革命家。他是哲学家，他感兴趣的是用思想来总结自己所处的时代。他将行动家与哲学家明确区分开来。他在《法哲学》的序言中写道：“哲学来得太晚，无法告诉世界它应该成为什么样子。”注哲学是回顾性的，在灰色上再涂上灰色，理解一种生活形式必须要等它变老之后。这听起来很像寂静主义的教义，但实际并非如此，因为哲学家告诉我们的不仅仅是世界如何，而是它必须如何。这不是说哲学家能够知道只有实际生活才能揭示的事情，比如，哲学家无法预测这个或那个政治领导人的成功或失败，也无法知道庄稼收获时会是丰收还是歉收。哲学家的任务是找出人的行为的意义，揭示构成人之特点的欲望与想法如何组成一个整体，而这些是普通的实际观察看不出来的。哲学与实验性的政治学和社会学之间没有竞争；若说它与谁竞争，那只有宗教。照黑格尔看来，宗教的作用与哲学一样，不过宗教的方法侧重感性，而非理性。各种征象都表明，黑格尔是普通的路德宗教徒，但很容易理解后来他的一些激进的门徒为什么认为他是私下的无神论者。

黑格尔是唯心主义者，也就是说，他认为终极现实是思想。《约翰福音》开头说，“太初有道”，懂得这句话的基督徒会懂得黑格尔的意思。圣约翰说，“道”即创造了世界的天主；这个“道”就是被黑格尔视为万物之核心的理性。但是，黑格尔也相信，思想只有通过在已有世界中得到表现，只有通过文化、宗教、艺术、政治以及智力的其他表现方式反映在世界的历史当中，才能明白自己。他拒不承认，上帝，或精神（*Geist*），或思想，能够独立于自己的创造，并与之分开。

黑格尔“思想为世界之本”这个论点的含义很难解释，他想达到的目的却比较容易说明。人能懂得宇宙这个想法令人震惊，世界很可能根本是不可理解的。的确，有些科学家认为，世界的有些特点是人的头脑所无法掌握的。黑格尔却不这样认为。他和今天的许多哲学家以及一些宇宙学家一样，认为人理解世界乃顺理成章。世界由事实组成，但它们不是无理性的事实，所以黑格尔才坚持世界的唯心性。思想理解头脑的运作，但区区物质没有运作可供理解。如果事物的发展遵循原则或法则，它们就具有思想

性，或近似思想的品质。这一点为什么重要呢？黑格尔希望不必依靠顿悟或神启就能表明人类属于这个世界。这是我们的世界，我们不是被扔到了一个生疏冷漠、没有意义的地方。也许只有在西方宗教传统的背景下，黑格尔的理论才能得到完全的理解，尽管他把思想与世界合并在一起的方式是犹太教和基督教传统中从未有过的。黑格尔把人类文化思想史解释为上帝或精神的传记。知道了他关于上帝与历史以及人类文化的关系的观点，就能明白他为什么在《法哲学》中写下“国家是上帝在大地上的行走”那句名言，也能理解他为什么认为近代西欧已经到达了历史的终点。[注]国家庇护着文化，文化则体现了精神在历史中的存在。

《精神现象学》

《精神现象学》是黑格尔的杰作，能一而不能再，境臻完美。它在思想上和感情上的雄浑力量几乎无与伦比，在哲学领域内绝无仅有。政治理论家特别欣赏黑格尔关于人如何逐渐发展出对自由的理解的论述，尤其是他提出的“主人-奴隶的辩证关系”；这一点下面将进一步探讨。黑格尔在《精神现象学》中自始至终坚持说，思想不是被动的，它并非简单地记录世界上发生的事情。思想在本质上是自由的，想法与行动都来自思想的这个本质，即想象自由。自由是知识之源泉、价值之根本。知就是知道为什么事物的状态是此非彼；我们把世上已有的东西变得能够为我们所用，因此而使得世界价值无限。我们用思想改变世界，使它能够为我们所理解，用行动改变世界，使它能够为我们的目的服务。如此寥寥数语无法涵盖黑格尔那些深刻的论点。比如，黑格尔不否认诗歌与艺术在世界上发现了意义与美，虽然他关于思想的能动理论似乎暗示，诗歌、艺术和科学都是把意义加之于世界的。

黑格尔认为，人对世界的第一反应是与它拉开距离，坚持自己（作为思想的体现与欲望的载体）必不可少，而（仅仅为物质的）世界并不重要。这个思想十几年后在《法哲学》为财产权的辩护中再次出现。[注]所有人类活动均表明，人是自由的，其他的一切只是人用以行使自由的原材料。即使是无目的地甩胳膊也显示了思想有权通过控制人的身体来体现自己的存在。于是，吃喝的动作都有了形而上学的意义。对这一点，得具有相当的想象力才认识得到。消耗品因成为人的一部分才有价值。正是为此，读过洛克著作的一些人认为洛克对财产起源的叙述是“黑格尔式”的。黑格尔坚持说，世界的现实是实际问题，不是理论问题。马克思后来提出同样的说法，却是为了批评黑格尔的理论，但是，马克思批评得不对。的确，黑格尔以他的理念为基础建起了为马克思所鄙视的繁复的形而上学体系，但黑格尔从不怀疑思想始于行动。他就是依此提出了自由乃人类生活之中心特点的主张。

主人与奴隶的辩证关系也由此开始。思想作为自由的体现，视物质世界为“另类”，或者是陌生、奇怪、不友好的。对一个有思想的人来说，如果他不能掌握、使用和了解物质世界，那个世界就不属于他。别的人又如何呢？他们是我们尚未掌握和拥有的物质环境的一部分。他们与外部世界的其他部分一样，限制着我们的活动自由，但他们与其他部分不同的是，他们还威胁着我们关于世界供我们使用、享受和控制的信念，因为他们不仅是物体，而且有自己的观点，和我们一样，对世界有自己的看法。他们的世界观威胁到了我们以为自己的世界观是唯一世界观的信念。黑格尔设想，简单的自我意识对此有一个本能的反应：世界如果是他们的，就不可能是我的。

黑格尔探讨了不同观点的碰撞。最初的对抗属于二分式：我试图让你承认世界是我的，我是世界的主人，也是你的主人；你也试图让我承认世界是你的，你是世界和我的主人。黑格尔说，显然，唯一的解决办法是我们承认彼此一样自由，有平等的权利使用世界，并以不威胁彼此自由的方式利用彼此的能力。但是，直到人类历史很晚的时候，这个解决办法才在法律和经济学中得到体现。黑格尔首先设想了两个互不相容的愿望；我想被奉为世界的主人，想让你被认为完全无足轻重，但你也想做主人，想让我成为无关紧要。然而，我不能把你完全贬为“物体”。我要肯定我的地位，必须得到你的承认才行。物体无法给我这个承认；我若是把你杀了，你也就无法给我承认。黑格尔想象，这两个相互竞争的意志会斗到你死我活。为显示自己的优越，我们必须表现出区区物质世界束缚不住我们，表明我们连死都不怕。这场斗争中最不怕死、成功克服了被消灭的恐惧、最终赢得胜利的一方注定是主人；认为死亡会终结自己珍视的一切、宁肯做奴隶忍辱偷生也不愿做英雄慷慨赴死的人则成为奴隶。

矛盾的是，奴隶实际上暗中赢得了对主人的胜利。主人的胜利显而易见；奴隶必须承认主人的优越，接受他为主宰。胜利还给主人带来物质上的好处。既然有奴隶供他驱使，为他劳动，他就可以不事劳作，享受奴隶劳动的果实，满足自己的消费欲。主人不需要亲自出力谋生。黑格尔同意，因为世界为了供人使用、消费和控制而存在，所以主人把另一个人变为奴隶，就打击了人的（一种）自由。然而，这个苹果里有一条虫，这条虫代表着人类文化的未来。役使奴隶的主人其实得不到他想要的。他想得到承认，但奴隶的承认并不可靠。因为承认是被迫给予的，所以根本不能算数。那好比对着录音机自吹自擂，然后放录音给自己听来自我陶醉。萨特在他的小说里对这个观点进行了深入的探讨，格劳乔·马克斯也就此发表了滑稽的评论，他说，他不会加入任何肯接受他的俱乐部。奴隶对主人的优越的承认一文不值，正是因为它是奴隶的承认。

一些评论家说，作为对奴隶制的评论，黑格尔这个观点漏洞百出。奴隶主

并不与奴隶相伴，而是和其他奴隶主为伍；拥有奴隶使奴隶主在与他地位相等的其他奴隶主眼中获得承认。另一些评论家却说，黑格尔对奴隶制社会的评论充满了真知灼见，特别是他提到，在奴隶制社会中，体力劳动受到蔑视，炫耀性消费成为常态，这样的社会在经济上和技术上都走进了死胡同，不会再进一步发展。从本杰明·拉什起，人们就一直以此来批评美国南方的蓄奴制。人们常说，荷马史诗《伊利亚特》（*Iliad*）里那些英雄的自制能力还不如幼儿园的孩子，他们的残忍、贪婪、蛮横和易怒完全是小孩子脾气，不幸却配上了成人的躯壳。批评美国南方奴隶制的人说，它产生的上层阶级和《伊利亚特》中的英雄一模一样。黑格尔就是从这个角度（尽管不仅仅是这个角度）来论述这个主题的。他并不关心在实际情况下，由奴隶主和奴隶组成的社会是否会因为寻求承认而不得，结果走向自我毁灭。黑格尔对人类文化的展望和他关于人的精神升华为自由的设想是目的论的思维。蓄奴的社会到底如何遭殃并不重要，重要的是奴隶制是文化发展的死胡同。奴隶主向往的自由是受宠溺的孩子的自由，不是有道德知识约束、经过劳动锻炼的成人的自由。

斯多葛式的自由

奴隶拥有未来。奴隶自律性强。换个比较合乎常理的说法，可以说，要想成为自己的主人，成为理性自治的人，就必须学会如何明智做人，如何采用合适的手段来达到目的。需要明白，人生活在世界中，要努力使它服务于自己的目的，也要甘心接受它的限制。在原则上，只有奴隶才懂得什么是自由。然而，黑格尔的哲学论述从来不是直截了当的。他敏锐地指出，提到自由，在奴役的重压下思想发生扭曲的人马上会想到，只要能够把自己的愿望与关注抽离现世，就不会受到伤害，也就得到了自由。如果奴隶有足够的自制力，听主人威胁说他若不顺从就要受到严惩的时候并不畏惧，主人就失去了力量；事实上，主人一心要控制奴隶，才真的是失去了自由。[注]

这是斯多葛主义的观点，经常被批评为错把避世当自由，黑格尔在一定程度上也提出了同样的批评。其实这种批评并不对。黑格尔同意，斯多葛学派提出了实现自治的真正方法；换言之，斯多葛学派就奴隶怎么能是自己的主人提出了言之成理的解释。奴隶不自由，因为奴隶主对奴隶有绝对权威，但尽管如此，奴隶仍是自己的主人，只服从自己；此论看似自相矛盾，然而可以解释得通。人们经常把它和声称奴隶可以感到幸福的观点弄混。南北战争之前，美国南方奴隶主喋喋不休地重复的就是这第二个观点；尽管无论奴隶主多么大力宣扬，它说的都不可能是事实，但它并不自相矛盾。如果奴隶喜欢被奴役，或对自己的生活满意无怨，不在意被奴役，那么他就是幸福的。只有把典型的非自由人说成是自由人才是矛盾的悖论。想一想罗马人的自由人概念，它处处都与奴隶的定义截然相反。

斯多葛派的观点是这样推论的：当别人可以任意对我们发号施令时，我们就失去了自由；这一点没有争议。人大多害怕不服从带来的可怕后果，于是屈从于威胁。奴隶主希望通过威胁来压垮奴隶的意志，但是，可以在服从与受惩罚之间平静地做出选择的奴隶确保了选择权掌握在自己手中，在这个意义上他仍然能够自治，也就是自由的。反之，主人若控制不了自己的反应，就失去了自治。黑格尔知道，这个关于自由的理论不能令人满意。至于它有哪些缺点，黑格尔故作高深，闭口不谈，但他看出了关键的问题。斯多葛派所说的奴隶是在两恶之中择其一。他的确可以自己选择，我们看到他超越了非斯多葛派信徒——无论是自由人还是奴隶——感到的恐惧与焦虑，也许会感到由衷的敬佩；尽管如此，一般人想到自由选择时，通常想的都是在好与坏之间的选择。斯多葛派所谓的人可以自己掌握的选择并非自由选择，因为它是在死亡与任何其他行为之间的选择。我们已经看到，霍布斯在这一点上与斯多葛派站在一起，说人被主权者把刀架在脖子上时同意服从，这算是自由的选择。多数人会认为斯多葛派和霍布斯大错特错。

黑格尔没有批评斯多葛派文不对题。他们的确是在论述自由；黑格尔也坚信，自由的实质是人只服从自己。他一直在探索自治（即自我管理）的各种条件，包括思想上、行动上，最终是道德上和政治上的条件。黑格尔继承了卢梭和康德的观点。虽然他批评卢梭关于国家建立在契约基础上的主张，也批评康德的类似主张，以及康德只注意单独的个人，把自治解释为由非实际的“本体”自我指挥实际的自我，但是，黑格尔和康德一样，认为自由不仅仅像霍布斯及其追随者所说的，只意味着不受干涉。小孩子不可能自由，因为他的意志尚未形成；精神病人不可能自由，因为他的意志无法形成；瘾君子也不可能自由，因为他无法理性地控制他的选择。无论如何，斯多葛派的观点是消极避世的，而自由却是主导世界，享受世界。

《历史哲学》

《精神现象学》开始不久就谈到了注重精神的斯多葛主义。但是，从个人良知出现，到基督教壮大，再到思想在宗教改革后的欧洲寻求自我了解终获成果，在这整个过程当中，物质一直存在。让我们沿着黑格尔为学生编写的《哲学全书》（*Encyclopedia of the Philosophical Sciences*）的路子，先看黑格尔的历史哲学，再看他对理性近代国家的叙述。黑格尔在《法哲学》结束时简略介绍了《历史哲学》的内容，说《历史哲学》要按顺序详细解释各个“世界历史纪元”，它们体现了人对于自由不断加深的理解。



《历史哲学》毫不讳言要宣扬“神证论”，要证明上帝之道。不过我们已经看到，黑格尔所说的“上帝”绝不是《旧约》和《新约》里面的上帝。《历

史哲学》结尾处响亮地宣称，不仅“没有上帝”就没有历史，而且历史从来就是上帝所为。如果此言听来使人安心，不要忘了黑格尔还说过，历史是“屠宰台”，是屠夫的砧板。历史也是法庭，但它做出的判决都是死刑判决。好像这样描述的历史还不够惨，黑格尔又说，“世界历史”（*Weltgeschichte*）不是关于每一个曾在地球上生活过的人的故事。能引起历史哲学兴趣的人寥若晨星，因为大多数人的生活没有任何值得思考的东西。人民也是一样。如果说没有多少单个的人能达到世界历史的级别，那么世界历史级的人民就更是凤毛麟角。黑格尔一竿子打翻整个非洲大陆，说非洲没有历史，那里没有出现过，也不可能出现任何对人类自由史意义重大的事情。虽然黑格尔的历史观以欧洲为中心，不过他也曾猜想，历史发展的方向可能会向西越过大西洋，美国可能代表着人类自由未来的某种无法预知的形式；俄国也可能出现惊人的发展，未来可能是美国与俄国分庭抗礼。1992年苏联解体之前，这个思想在黑格尔的现代读者群中反响相当强烈。

《历史哲学》在三个层面上叙述了自由的历史：人类历史是自由的历史，自由的概念最初是“一人自由”，进而发展为“有些人自由”，最终成为“人人自由”的理念。这与《精神现象学》中的说法虽不完全一致，却也不相悖。此论若不加说明，初看起来不太容易理解。今人大都认为，公民权利与市场自由的结合就是自由民主国家促进的“自由”。我们认为，这种自由是几个高度发达的富裕社会取得的成就，需要小心维护。我们也认为，古希腊与古罗马城邦生活中体现的“古人的自由”已经一去不复返，并不包括在今人享受的自由之中。大部分人还认为，近、现代世界实现的自由不是“历史注定的”；自由得以实现，靠的是艰苦卓绝的努力，再加上命运的眷顾，它的未来充满着不确定性。认为人类历史永远会朝着实现普遍自由的方向发展的观点没有说服力。黑格尔并不持有这种难以服人的观点，也不认为历史从来是明白无误的进步史。他不像有时看起来的那样坚信近代社会的优越，也从未完全摆脱对古希腊的怀旧感情，那是德意志思想与文学生活的显著特点。

黑格尔当然明白，古典政治不可能重现，法国大革命堕落为恐怖统治的一个原因就是它坚持追求关于公民美德的不合时宜的理想。黑格尔也没有试图在近代社会中寻找替代品。然而，他仍然不禁要赞扬他眼中那段人类美好的青年时期的政治。关于人对自由的理解与实现所体现的进步性，黑格尔的概念转弯抹角，复杂已极。这给他的著作平添了趣味。比如，苏格拉底早就论述过基督的教诲中黑格尔认为有价值的所有内容，但是，因为自由必须植根于并体现在社会的文化与制度之中，所以，浸淫了整个西欧和近代人意识的是基督教关于个人内心自由的概念，在此过程中，基督教还有罗马帝国的法律和政治文化作为外部支持。这就给“苏格拉底作为思想家和导师是否比基督更伟大、更出色”这个问题的回答留出了广阔的空

间。在黑格尔时代的普鲁士，谁敢提这样的问题简直是胆大包天。

《历史哲学》的主导思想并不复杂。人的意志是自由的源泉。人对自由的最初体验来自对世界和对他人采取行动，产生作用；这与关于主人-奴隶辩证关系的讨论是一致的。在东方的暴君制国家中，只有一个人是自由的，因为只有暴君自己可以自由行动，所有其他人都是他的奴隶。他们只能遵从他的意志，不能有自己的意志。这对政治有何影响呢？暴君制下没有政治可言；也许有关于政策的讨论，暴君可能完全被谋士与廷臣，更不用说还有后妃，所摆布，他的敕令也许在他的军队镇得住的地区之外得不到有力执行，但是，自治的人民应该或必须做什么，这个问题在暴君制下得不到系统的公开讨论。前面已经看到，柏拉图设想的哲人国王统治的政体把政治归入哲学（或合理管理）范畴，把统治者的决定当作寻求一个明确问题的答案的思索过程。如亚里士多德所说，这个设想的一个方面意味着所有（理性的）意志成为了一个意志，不再存在多种合法愿望，政治也因而不再必要。

暴君制与希腊人所理解的政治格格不入。他们在这个信念的激励下，在公元前5世纪初与波斯帝国进行了长期的抗争。注重实际的人会指出，对暴君制在概念上明确干脆的反对并未反映在实际情况下，因为许多受波斯人统治的希腊城邦继续自己管理自己的事务，并未对自己的处境特别不满；后来罗马帝国治下的希腊城邦和再后来神圣罗马帝国名义统治下的意大利城邦也都是同样的情形。但是，黑格尔的历史是概念的历史，实际的文化只能大致与概念一致——概念有时是对实际情况的反映，有时却只是理想，而且通常只有事后才能看清楚。如黑格尔在《法哲学》中所写，密涅瓦[注]的猫头鹰只有在黄昏时才飞翔。[注]

希腊城邦的制度体现的是“某些人自由”的思想。城邦提供的那种形式的自由有双重的限制。这种限制与公民资格的限制紧密相关。几乎每一个希腊城邦都规定，只有本地出生、拥有财产并携带武器的男性才有资格成为有参政权的公民。在雅典这个近代之前最民主的城邦里，也只有公民的后代才能是公民。亚里士多德作为有居留权的外国人，永远也得不到雅典的公民资格。公民必须是年龄和体力上都适合从军的男性，这一点很重要，因为他们做出的决定中最重要就是战与和的决定。一个参加公民大会的公民若是听了会上的辩论后投票赞成打仗，那么他很快就必须投入他投票决定的作战。所有希腊城邦莫不高度依赖奴隶劳动。某些人自由意味着另一些人被奴役。2000年来，论述民主的撰著者一直说，正是因为有奴隶做劳动力，雅典公民中比较贫穷的人才得以抽出时间从事政治活动。

邦雅曼·贡斯当关于古人和今人自由的著名论述一是为了指出，恢复古时的自由需要重建奴隶制，以此来批评不经思考盲目怀念古人自由的主张，二

是为了提醒教养高雅的自由主义者，要过古时那种需要全身心投入的政治生活得做出多大的牺牲。然而，贡斯当比黑格尔更加强烈地认为，需要保留古代自由的一些要素，以确保近代代议制政府能够存在下去，而不致沦为拿破仑式的暴君制。[注]除非有足够多的公民积极参政来维护法治，保持代议制政府不变质，否则暴君制必将卷土重来。

古希腊的自由观念有缺陷，它不承认“人作为人是自由的”，换言之，它不承认人性的本质是自由。因为黑格尔坚信思想受时代的限制，所以他对古希腊自由观念的评论没有任何贬义。若因为古希腊人没有看到在宗教改革和启蒙运动之后才变得清晰起来的问题而对他们横加指责，那是荒谬的时空错置。黑格尔也知道，好生活的所有构成要素并非都能同时共存。他在年轻时写的文章中，曾说过古希腊是人类美好的青年时期，近代世界不过是那个时代暗淡的影子。到了晚年，他似乎不再强烈地怀恋雅典。在《历史哲学》中，他仍然认为雅典的一个成就使近代世界只能望洋兴叹，那就是日常生活的一种审美的统一，雅典社会中个人与社会的高度和谐是今人无法达到的。我们会觉得，雅典的爱国主义压得人喘不过气来；雅典人则认为，他们的雅典人身份是享受自由的条件。对我们来说，没有对个人良知这个宗教改革的产物的尊重，自由就会受到破坏。

希腊制度之不足

个人与城邦的一致是脆弱的。希腊政治无时无刻不处于内战的边缘，希腊的各个城邦永远无法聚合为一个单一的希腊国家，或组成坚固的邦联来抗击马其顿的腓力国王、他的儿子亚历山大大帝或不断扩张的罗马共和国。然而，黑格尔认为，是苏格拉底为雅典敲响了丧钟。他的作用甚至超过了亚历山大大帝。苏格拉底坚持服从他的守护神（*daemon*）的指示，哪怕丢掉性命也在所不惜，这揭示了个人与城邦的一致是多么浅隘，也说明真正的个人自主不在公民自治这个政治理想的范围之内。真正的自主建立在人按照理智自我治理的能力之上。这是黑格尔自由论的关键。自由不能仅仅意味着采取行动时不受强迫，因为那等于说一个疯子做的事只要不是被人强迫，他就是自由的，但是谁都知道，疯子不可能自由，因为他没有自我控制的能力。没有他人强迫是自由的一个条件，但自由本身意味着自主，即自己为自己制定规则。既然人遵从的规则必须是连贯的，有系统的，所以自由归根结底意味着遵循理智确立的规则。人不受强迫，就可按照理智行事，所以，没有强迫的确对自由至关重要。然而，它并非自由的全部。

苏格拉底显示了希腊城邦自由的缺陷，但这只是他的一个作用；他还预示了基督的出现，他坚持听从守护神的指令，此中的全部含义只能等基督教形成了对世界的理解后才能明白。破坏希腊自由的另一位关键人物是亚历山大大帝，他对公元前4世纪希腊城邦的实际破坏毋庸赘言。在黑格尔的

叙述中，亚历山大的重要性不及苏格拉底，因为苏格拉底显示了希腊文化所表现的世界精神在哲学上或概念上的不足，而亚历山大仅仅表明了希腊政治组织方面的不足——虽然这个“仅仅”非同小可。亚历山大也显示了既伟大又渺小的个人是如何推动历史前进的。亚历山大33岁即英年早逝，死因可能是疟疾，也可能是肝坏死，还可能是被人下毒。如果是第一个原因，可真应了“人生无常”这句老话，这位叹息世界上再无可供他征服的地方的雄主居然栽在了小小的蚊虫手里。黑格尔却从中看出了更大的历史和哲学上的寓意：历史利用亚历山大终结了人类对希腊自由概念的实验，用完了他后就弃之如敝屣。

黑格尔关于历史英雄的观念因此是讽刺性的。他当然相信历史上存在举足轻重的人物，拿破仑就是一位；在这个意义上，他赞成历史的伟人理论，认为英雄的壮举推动了历史进步。然而，黑格尔的一个著名观点是：真理在于全体，不在于个人。伟人之所以成为伟人，不是因为他们有多伟大，而是因为他们在整场戏中扮演的角色。具有讽刺意味的是，黑格尔坚持说，历史需要伟人推动，但他又说，一旦伟人完成了历史使命，就会被历史当作废物扔到一边。亚历山大的死因无论为何，都是大计划中的一个偶然事件；黑格尔的意思是，亚历山大一定会因为某件事而退出历史舞台，这一点绝非偶然。

黑格尔的《历史哲学》会使任何注重分析性哲学的人感到不安。人们难以理解黑格尔为何坚持说他的哲学是“神证论”。黑格尔说，不仅“没有上帝”就没有历史，而且历史从来就是上帝所为；此话到底是什么意思并不清楚，有许多可能的解释，其中最简单的是，黑格尔认为历史是有意义的，不是像亨利·福特所说，是“一件该死的事接着另一件该死的事”，也不是像麦克白更有创意地说的，是“一个愚人所讲的故事，充满着喧哗和骚动，却找不到一点意义”。历史当然是充满着喧哗和骚动的故事，因为它毕竟是屠宰台，是各个文化和民族前来接受死刑判决的法庭，但是它绝非没有一点意义，它也绝非由神写好剧本，人注定要照着演出的戏剧。不过，若说戏剧能够自我编写，这个概念可不容易理解。

尽管如此，一旦我们了解了黑格尔对古希腊世界的感情和对它的各种不足的看法，就知道了这出戏该是什么情节。基督教关于个人灵魂具有无限价值的观念是内心自由的基础，合法理性的国家则是外部自由的基础。如果在一个社会中，宗教不是迷信，法治不是专制统治的遮羞布，这个社会就实现了自由，所有人就都是自由的。这样的自由与波斯专制君主的自由和雅典公民的自由都不一样。它是理性的自主，既不像暴君的权力那样随心任性，也不像雅典公民的自由那样完全淹没在对城邦的忠诚之中。黑格尔带领读者走过复杂曲折的旅途，就是要达到这个目的。罗马人对理性自由的贡献是法治和对公共事务的高效管理，尽管那种管理是机械刻板的；基

督教的贡献则是摒弃尘世的欲望，以服从上帝的意志为自由。二者的结合为黑格尔能够接受的一种个人主义提供了基础。黑格尔声称，历史证明有些寻求自由的方式是死胡同，其中包括通过与世隔绝来寻求自由的纯粹的苦行主义，还有过于理性地企图根据康德式伦理来治理自己和世界的努力。黑格尔在《法哲学》中解释说，应该把希望寄托于近代的宪政国家。

《法哲学》

黑格尔提出了一条中庸之道，但它的含义不只是必须尽力在社会和个人、传统和理智互相冲突的要求之间达成平衡——这个思想切合实际，却不免平庸。只有使人民对生活满意、有严肃的道德标准、能增进自由的社会才有权对人民提出要求；一个人只有履行好作为社会一员的义务，他的个性才应得到尊重。只有确立了理性可以接受的法律制度和道德伦理（*Sittlichkeit*）的传统才值得理智的人遵循，只有可以融入习俗惯例的合理的道德原则才能够成为政治的基础。黑格尔依此提出，理智体现于宗教改革运动后的欧洲这个具体社会的实践之中。这也是黑格尔把《哲学全书》中讲述历史和政治的一卷命名为“客观思想”的原因。他将这个社会称为“日耳曼世界”，经常被人误会他支持日耳曼民族主义，认为只有日耳曼人才能创造自由的政治。事实远非如此。后来的德意志思想家抱怨说，他根本不是民族主义者；这个说法才更加符合事实。“日耳曼世界”指易北河以西的欧洲，那是查理曼的欧洲，拉丁基督教的传统、罗马昔日的荣光和日耳曼部落未被罗马同化的那种强悍不羁的个人主义滋养了这个欧洲的成长。它深知个人良知与社会秩序的重要；即使它的社会组织远未充分显示赋予它合法性的原则，它仍然是具体的自由和务实的理性的活生生的例示，尽管这个例示存在着诸多缺陷。

黑格尔阐述这些原则的著作是他写过的最简单的一部。《法哲学》没有《历史哲学》的灼灼文采，也没有《精神现象学》的澎湃精力，但是它的结构清晰，目的与论点均明了易懂。讲到黑格尔的著作时，“简单”仅是相对的，《法哲学》其实已经够复杂了；黑格尔在《哲学全书》第三卷里对《法哲学》的论点做了简略的介绍。社会是“客观思想”的世界，在这个世界中，理智体现于制度之中，其意义必须由哲学家来发掘，但制度安排的所有参与者都本能地明白制度的合理性。

《法哲学》讨论的问题如其标题所示是：法治意味着什么，近代世界的人有哪些权利，这些权利是如何产生的，以及创造了这些权利的近代国家如何获得合法性。该书论述的不是政治而是哲学意义上的法学。书中只字不提政治生活中混乱的竞争，也基本未提相互冲突的利益之间通过谈判达成妥协那种意义上的政治。它讨论的是理性意志在社会和政治生活中如何得到反映，在制度中如何得到体现。要清楚地了解这个题目的意思，最好的

办法是把不同的理论做一个对比。边沁和所有其他功利主义者都认为，政治理论研究的是如何创造能给人民提供最大幸福的制度。这一论点的驱动力是效用，不是理智；或者应该说，理智要求的是对所有相关的人最有利的。黑格尔认为，幸福作为目标太模糊不清，太变幻不定，太难以捉摸，无法用来测验政治制度是否合理。大部分人以他人的际遇作标准来衡量自己的幸福程度，于是，“和邻居攀比”没有被比下去就成了社会化的人感到幸福的一大原因。被黑格尔称为“政治学之父”的霍布斯把意志确定为政治的基础，黑格尔认为这是正确的起点。根据霍布斯的理论，主权者的权威建立在治下人民意志的基础上。每个人都对别人说：“如果你服从这个人或这些人的话，我也会服从。”政治权威即产生于这个承诺。不过，黑格尔认为这还不够，因为这只是具体的、个人的意志，而且每一个被统治者的区区口头承诺并不能保证由此建立起来的制度一定合理。

黑格尔理论的基础是意志，不是对幸福的追求。但他所说的意志不是个人的实际意志。黑格尔认为，人只有遵从理性意志的指导才是自由的。既然一切理性的人都应有同样的理性意志，所以理性意志就是普遍意志，但这个普遍意志与卢梭设想的完全不同。它不是人们决心确定抽象的行为守则来约束自己的那种意志，而是产生于人与人的交往互动显现在生活之中的意志；人通过学习观察才知道该如何生活，通过回过头去思考生活才理解这种意志的理性。黑格尔认为，法国大革命之所以失控，是因为革命者采纳了卢梭的普遍意志观。他们以为，普遍意志是客观发生的，像自然力量那样加之于人。但这样的意志是没有内容的。仅仅从它对所有理性的人提出同样的要求这个事实中，无法推断出它的要求到底是什么。如果不给这个意志填上合理的内容，它就只能是某一个人的心血来潮——最终就是罗伯斯庇尔式人物的任意决定。无法想象埃德蒙·伯克会欣赏黑格尔的著作，但黑格尔这个论点是伯克式的。

《法哲学》分为几个相互关联的部分，构成两组三元结构，一组是关于概念的，另一组是关于制度的。概念部分的三元组合是“抽象法”、“道德”和“伦理生活”。这些标题的意思并不清楚，不光是因为“*Moralität*”和“*Sittlichkeit*”这两个德文词与英译的“道德”和“伦理”的意思并不完全一样。如果一位德国读者跟随黑格尔的哲学旅程，从《精神现象学》读到《法哲学》，他就会知道，黑格尔过去曾把“*Sittlichkeit*”描述为没有发展完全的伦理意识。在那种情况下，“*Sittlichkeit*”的意思是“习惯性道德”，它的缺陷在于它并非理性思考的产物。但是，《法哲学》中的“伦理生活”既是习惯性的，也是理性的；它是宗教改革后西欧社会这个有史以来最理性的社会中制度化了的道德意识。“*Moralität*”显然可译为“道德”，但它是抽象的道德，与对家人、朋友和国家的忠诚没有关系。第二个三元组合比较容易描述，它把伦理生活的范畴分为家庭、公民社会和国家，可以说它们是近代道德生活制度化的不同方面。比起对于这些标题的普通理

解，黑格尔的论述在有些方面更窄，在别的地方又更宽，不过他的逻辑是很清楚的。

具体来说，黑格尔对公民社会的讨论吸取了已有的社会和政治分析的传统，并且推陈出新。20世纪最后的10年间，公民社会的概念深入人心，因为人们相信，东欧和苏联的解体证明的许多道理中，有一条就是：公民社会力量薄弱的政权是不稳固的。苏联及东欧国家管理贸易和生产的法律制度不健全，缺乏独立于政府的居间组织（工会、商会、利益集团、慈善机构、社会团体、体育协会等）来保证自己成员的福利，为别人提供服务，并向管理着狭义的政治制度的从政者提出自己的关注。专制国家所没有（即使有也缺乏活力）的那种公民社会正是黑格尔设想的公民社会。

黑格尔在《法哲学》著名的序言中宣称，政治哲学的目标是理解问题，不是提出建议。此言并不惊世骇俗，但它可能前无古人。从柏拉图到卢梭，提出建议一直是哲学家的本分。黑格尔一贯把实干中体现的实际知识与哲学家专有的理论知识明确区分开来。《法哲学》的序言之所以出名，是因为其中的妙言隽语，比如，哲学来得太晚，无法提供建议；它只能等一种生活形式衰老暗淡后，才在那灰色上面再涂上一层灰色；密涅瓦的猫头鹰总是在黄昏时飞翔。[注]这些话使年轻的马克思愤怒不耐，令其他人迷惑不解，但黑格尔的意思并不是说哲学无用。在哲学的帮助下接受现实也许不能立即使人获益，但仍然十分重要。黑格尔称，懂得世界的人不会对世界怨恨不满。这个论点可以追溯到亚里士多德和斯宾诺莎。哲学教人接受现实。

《法哲学》的导言若是在讲堂上宣讲，听众一定如堕五里雾中。不过，黑格尔很快就提出了作为全书之纲的原则。“法权的基础位于精神范畴，它具体的定位与出发点是意志；意志是自由的，自由是意志的实质和终极归宿，法权制度包括已经实现的自由，精神世界是从它内部自然而然产生的。”[注]若非人有欲望，需要规则来管控欲望，就不会有法权制度。只凭冲动行事的人没有自由，自由必须包括自治，也就是说能够自我管理，服从理性的意志。对法权的关注由此而生；享受法权的人生活在一个由井井有条的规则组成的框架中，这些规则赋予了他们权利与义务、规范着他们与别人的互动。要明白其中的含意，必须知道自己需要哪些法权，那些法权又组成了何种社会结构。

抽象法

《法哲学》第一部分的标题是“抽象法”，讲的是财产权的性质。对财产权的讨论用这样的标题似乎有些奇怪。还有什么能比财产更具体的呢？回答是，抽象法的意思不是说法权的客体是抽象的，正如版权是抽象的，书籍

却不是抽象的；它的抽象指的是人与物之间的关系是以抽象的方法确定的。法权的原则是，人互相承认，并承认彼此拥有的权利；所以，我尊重你对你的轿车的所有权，不是因为你是我的妹妹，我不想抢走你的车令你伤心，而是因为那车是你的，不是我的。它的命运由你的意志来决定，我尊重这个事实。你是谁并不重要，重要的是，你是拥有对某物的所有权的人，你与该物的关系使我必须承认它不属于我。这个解释也许听起来有些勉强，但它抓住了人对财产关系的通常看法的根本。你对你的自行车的所有权应该得到尊重，不是因为自行车是用钢和橡胶制造的，而是因为它是你的财产。我们不去碰别人的东西，以此表示对别人法人地位的尊重；“东西”在这里指一切可以拥有的包括版权这种非实体的东西。

这就提出了两大问题：为什么要从所有权开始？如何获得对任何事物的所有权？在黑格尔看来，法权的基础是某种形式的拥有。这是因为财产实质上是可以控制的东西，财产给了人拥有的权利，在每一个法律制度中，拥有的权利都可以“成熟”为所有权。自由行动的权利比财产权出现得早，这应该不言而喻，而自由行动的权利就显示了拥有，是人对自己身体的拥有。当我甩胳膊的时候，我显示了我拥有构成我的胳膊和手的物质；如果它们是别人的，我就不可能对它们有权利，由此推断，我对我自己的基本权利是拥有性的。这不像“如果我要举起手臂，必须有手臂可举才行”那么简单。这个思想是：行动确认了我采取行动的权利。也就是说，当我将“我的意志注入”我的手或胳臂，做出举起手臂的动作的时候，就显示了我对这具身体的正当拥有。拥有权不是所有权，因为完全的所有权意味着有权处置自己拥有的物品，或毁掉它们，或用它们交换别的东西。黑格尔在此问题上持通常的观点，认为人若毁掉自己的身体，就不可能不毁掉自己，因此人对自己没有所有权。[注]然而，没有别人可以把我占为己有，在这个意义上，我是“我自己的财产”。

因此，奴隶制是绝对错误的，虽然黑格尔对这个问题的论述显示出了他典型的模棱两可。他说，奴隶制在一个特定的世界里曾有其存在的理由，在那个世界里，错误有一定的正确性。[注]此言的意思也许是，功利主义者会说奴隶制显然是错的，因为人不喜欢被奴役，奴隶通常受主人虐待，可能还会挨打，并经受大部分人都无法接受的屈辱。但这并不够，这只是反对奴隶制的浅层的理由，而许多人认为，奴隶制和酷刑一样，其错误是深层的、绝对的。即使没有必要指责古希腊和古罗马，我们仍然要说，奴隶制的做法在任何时候、任何地方都是错误的。不能因为批评古代的做法于事无补，就认为罪恶的奴隶制可以接受。况且，任何功利主义的论点都可能被实际证据证明是错误的。也许在一些社会中，奴隶没有尊严的概念，不因受奴役而愤怒，不在乎被别人所拥有，他们的生活条件甚至优于自由人中的穷人，他们是政治理论家想象中以及19世纪美国奴隶制的辩护士所宣扬的“快乐的奴隶”。如果有快乐的奴隶，功利主义的论点就立足不稳。

最后，还有一个反驳功利主义观点的思想：一个时代有些人遭受痛苦是同时代其他人和后世之人享受幸福的代价。穆勒说过，“暴君制是对付野蛮人的合法政府形式”，奴隶制是教育人养成理性合作习惯的一个必要阶段。注

如果严格以权利为依据来谴责奴隶制，就可以驳倒上述的所有论点。然而，有人也许会认为那过于绝对了。奴隶制有许多种，很少像美国南方将奴隶作为财产的制度那么恶劣；古代的奴隶生活很不一样，许多奴隶自己也蓄奴。黑格尔对这些说法全部不予考虑。他对在权利和功利之间“搞平衡”不感兴趣。他认为，历史上的一段时期内没有近代的人权概念。在那种情况下，“错误的”成了“正确的”。黑格尔不反对功利主义的观点，人类正是出于功利主义的考虑才设计出了规范人与事的权利制度。若是不想利用世界，就没有动力去发展权利的概念。尽管如此，黑格尔与边沁的观点还是不同，他并不认为权利是达到目的的手段。功利主义思想仅仅是确定以权利为基础的关系的跳板。一旦确立，这种关系就有了自己的逻辑。所以，我们也许不得不同意，在历史上某个时期，不可能建立正确的统治，错误非但有一席之地，还有部分的正确性。

自由劳动与奴隶制大不一样。人必须能够自由地把自己的部分时间卖给雇主，同时不影响实质的自由。注此论产生了两个效果，其中一个不完全是黑格尔的本意。一方面，它把今天的自由劳动者与过去的卖身仆人区分开来；前者与雇主订立合同，挣取工资，后者却要住进主人家里，并始终听命于主人。黑格尔对这种分别知之甚深，因为那时普鲁士有些地方仍在实行农奴制。比黑格尔早50年的美洲殖民者对此也同样感受深切。但另一方面，它引出了这样的观点：近代工人把他醒着能劳动的所有时间都卖给了雇主，下了班已是筋疲力尽，这样的工人实际上与奴隶无异；他一天中有意识的时间都被别人拥有了。马克思在论说黑格尔的理论是头下脚上，需要将其重新颠倒过来的时候，反复阐述了这个思想。

了解了这些以后，就可以来看黑格尔关于财产权及其在道德与政治生活中的位置的论述了。在黑格尔看来，自由意志拥有将自己注入未经占有的物体的绝对权利，这一点不言而喻。在道德层面上，这完全是无用的赘言。未经占领的实体本来就是自由意志可以拿来并占领的。黑格尔就是从这个角度来论述“主人-奴隶”辩证关系中的自由的。他坚称，物体的世界原本没有价值，被人占领后才有了价值。人拥有物体后，通过将自己的意志施加于斯而赋予了它们一种人的特质。这听起来相当戏剧化，也可以说非常浪漫，其实黑格尔意不在此。他关心的不是物体被人拥有后发生的变化，而是人与物体接触后产生的错综复杂的人际关系。所以他接下来才消除了律师在“对人的权利”（rights *ad personam*）和“对物的权利”（rights *in rem*）之间做的区分。在黑格尔看来，一切权利都是针对人的，所以都是

对人的权利。重要的是人与人的关系，如何对物只是这种关系的一个方面。物体不会对人做出反应，对人既没有权利，也没有义务，因此不在黑格尔的论述之中。问题是人如何将自己的目的加之于外部世界。黑格尔对此问题的阐释充分显示了他立论的精微。许多撰著者都想把一切形式的获得统统归为一种，比如，洛克试图把劳动定为所有权的唯一基础，牵强附会地把与通常意义上的劳动基本或完全没有关系的活动都纳入劳动的范围。黑格尔注重意志，高度强调思想的主动与物体的被动；他本来也可以像其他作者那样专注于此，不及其余，但是他没有。

获得

他提出了又一个三元组合。最简单的拥有形式是消耗。就连动物也做到了这一点；进食这个简单的活动显示了生命对于维持它的物体的权利。黑格尔这个修辞手法非常巧妙；如果就连羊啃食青草都能说明思想对物质的统治，这个论点就肯定无可辩驳。[注]接下来，黑格尔转向了两个决定性的因素。他关于这两个因素的论述并非无懈可击，也并未真正解决问题。第二种拥有的方法是劳动。包括进食在内的消耗会耗竭自然，劳动却会改造自然。劳动把原材料变成有用的东西，这件东西因此有了历史，被带入了人类活动的范畴。这引起了关于不同形式的劳动是否导致不同程度的所有权的各种有趣的猜测。近代欧洲的版权法就采纳了其中一些内容，它允许艺术作品的创作者在售出了作品的版权后，即使没有明确的规定也仍有权继续使用自己的作品。黑格尔绝不是主张，在流水线上负责给经过面前的汽车车轮安装螺丝钉的工人是汽车的主人。他知道，劳动者并不能通过劳动来获得所有权。他关注的是另一个问题，但他没有完全说清楚。如果说的是有法律之前的获得，那么个人改变了自然后，就确定了自己的所有权。这是洛克的观点。但一旦建立了法律制度，工人劳动的回报变成了工资，而不是对他劳动对象的部分所有权，重点就发生了转移，于是就有了如下的思想：人的劳动产物体现的是人的才智，对于它们的财产权不是我们所熟悉的个人财产权，而是一切由物体作为中介的权利。

人通过不同种类的劳动与他所改变的世界建立了不同形式的联系。有一个观点人所共知：像干农活这样的劳动才真正使人与世界建立直接联系，案头工作则不行。黑格尔在此没有讨论这个对比，但他在谈及不同经济活动在政治中的代表方式时，对它做了充分的阐述，因为他认为，经济活动在政治中的代表方式与不同阶级的生活方式、忠诚所向以及在国家中应享受何种代表权密不可分。如果劳动只能算财产权的一个不太确定的基础的话，那么三元组合中的第三个因素就把问题说得很清楚了。最强烈的拥有方式是把某物标明是“我的”。对此，明显的反驳是，它说的是如何拥有事物，是本末倒置。需要阐释的是所有权的基础；人所使用的就是人所拥有的，这个说法有一定的道理。根据这个说法，要确定对某物的权利，只要

使用它就可以了。同样，说当人通过劳动改变了某个物体时，就拥有了这个物体，这也有一定的道理。两者都与罗马法中关于“获得”的自然方式的概念相符合。

光靠宣示就能获得权利显然有悖于常识，但黑格尔是对的。他的观点在罗马法的法规中也有反映，有关的法规说，如果谁拿了不属于任何人的东西，并有意成为它的拥有者，他就是合法的拥有者。普通法中逆权侵占的法规反映了类似的假设，即重要的是想成为拥有者的意图。黑格尔这段推论看起来拐弯抹角，这是他特有的论述方法造成的；很容易以为他想要解释一个新概念是如何在没有先例可循的情况下从无到有的。其实他并不是这个目的，他是在对人所熟悉的概念做理性的解释。为了生存，人必须消耗、利用并组织分配自己所需要的物品。除非可以干脆把物品标为己有，否则就不可能有契约这类东西；但如果没有契约这类东西，人就不仅无法获得物品，而且也无法放弃对物品的拥有。

确立了所有权之后，接下来的推论就很顺畅了。契约是新鲜事物；拥有者不是扔掉财产，任人去捡；财物在转让过程中一直处于被拥有的状态。黑格尔提出了一个不是特别令人信服的说法，说拥有者在物品的整个交易过程中始终拥有某种不变的东西，那就是所转让的物品的价值。他的意思不难理解：我以30美元的价格卖给你一辆自行车，虽然你给了我30美元，我给了你自行车，但是我自始至终一直拥有30美元或与它等价的东西。把这说成是所有权未免过于牵强，而且在反证的例子面前无法自圆其说。你可能明知我的自行车在市场上只值20美元，但因为你特别想要我的自行车，所以甘愿付我30美元。不能仅仅因为你比别人更想得到这辆自行车，就说明我真的拥有30美元的价值。

道德

黑格尔把契约的不同形式以及它们赋予立约各方的权利分门别类，目的并不是要在法律教科书中设立各种小标题（尽管实际上达到了这个效果），而是要将讨论引向道德、“伦理生活”、公民社会和国家。他先从讨论错与罚的概念开始。这个概念措辞的意思晦涩不明，但照例涉及了有趣的问题。如果拥有财产权的人可以转让权利，即可解释给出财产和偷窃财产之间的明显区别。如果你偷了我的书，你等于假冒拥有实际上属于我的东西；我为了保护我的所有权，必须保证你无法这样做。这意味着要惩罚侵犯权利的行为，还要有社会压力，引导人们把这种惩罚内化为良知。如果人们不感到在良知上有义务尊重彼此的权利，就不会自我克制。举个生动的例子：我偷了你的东西，不仅是把那件东西拿到了另一个地方，而且是做了不该做的错事，如果我有良知的话，就会心生愧疚。

人一旦有了良知这个内心的立法者和法官，就有了道德，那是狭义上的道德，与黑格尔所谓的“伦理生活”的范畴并不一样。注黑格尔把这两者做了对比，一个是个人从先验原则中推演出来的纯粹抽象的道德观，另一个是包含在实际生活中的道德准则。黑格尔瞄准了伊曼努尔·康德在《道德形而上学基础》（*Groundwork of the Metaphysics of Morals*）中分析的那种道德。康德说，人作为道德的动物，受理性准则的管理，那些准则的有效性来自它们的非矛盾性质。根据康德的理论，所有错误的准则都会产生矛盾。比如，允许撒谎的准则就自相矛盾，因为撒谎本身依靠的是应该说实话的理念。若是没有这个假设，人与人之间就不可能沟通。黑格尔承认，康德坚持责任与理性的要求必须一致，这是崇高的理念；但是他认为，康德规定的标准没有人能够达到，社会和政治制度就更无法达到。他对康德同时发起了正面和侧翼的进攻。

他在正面进攻中提出了人所熟悉的主张，说康德的“非矛盾”原则除非辅以对后果的说明，否则不可能建立伦理制度。比如，康德反对自杀的论点是，如果所有人都自杀了，也就不再有人留下来自杀。可是如果我们不在乎人类绝种，这个论点就没有说服力。黑格尔从侧翼发动的进攻更有意思，也比较有争议性；他暗示康德的道德观念（当然不是康德本人）是造成法国大革命堕落为恐怖统治的元凶。极端强调道德的个人主义与同样极端的理性主义相结合，产生了可怕的结果；罗伯斯庇尔等人坚信自己的道德完美无瑕，因此认为反对他们的人要么精神错乱，要么阴险邪恶，要么二者兼备。最后，康德说个人理性是最终的审判法庭，制度、行动，甚至上帝的指令，都要经过这个法庭的审判；黑格尔对此强烈反对。他提出的“真理掌握在全体手中”的口号经常被理解为一种国家崇拜，其实不然，它是以隐晦的方式说明，要保持个人自由与国家权威的适当平衡，必须考虑整个社会与政治秩序的需要和价值观。黑格尔与大多数自由派不同的是，他不认为个人权利高于国家权利——归根结底，全体应压倒部分。

伦理生活：*Sittlichkeit*

现在，黑格尔可以来论述理性的近代政治社会制度了。他的分析再次采取三元的形式：家庭、公民社会、国家。他仍是先从最简单的入手，指出家庭是主观感情的领域，家庭制度靠家人彼此的爱来维持；公民社会是手段与目的之间基于利益的工具主义的领域，它的制度依赖人对自身长期利益的认识；国家是对国家与民族的忠诚所属的领域，不涉及对具体个人的忠诚，它的构建不以工具主义的因素为基础，它的维持靠的是人民甘愿为它牺牲自身的利益。如此总结黑格尔这套三元分析虽然简明扼要，但无法使人得窥他论述中丰富的洞见卓识。

黑格尔所做的比较与根据常识的分类有些不同。他不是从人类学或历史学

的角度来看待家庭，将其视为社会生活的最初形式；他谈到家庭时，想的是只包括父母与孩子在内的近代核心家庭，这种近代家庭由近代宪政国家的法律制度建立起来并予以保护。同样，他所谓的公民社会也不是洛克对自然状态的叙述所想象的人们自愿互通有无的非政治社会；在黑格尔的公民社会中，政治无处不在，社会的组织由法律确定，事务由国家的行政机构管理。它远不止于经济学家研究的交换制度，还包括法律、文化、机构和适合近代经济生活的态度。黑格尔说，以前的哲学家把国家与公民社会混为一谈，把实际的公民社会误认为国家；此言是对洛克的合理批评。黑格尔以适合于理性近代国家的宪政安排来解释国家，最后寥寥几笔勾勒出一个特定历史时期中的国家与其他国家共存时的自处之道。因为许多国家同时存在，所以一国为了自我保护也许会诉诸战争。黑格尔在论述国家有权要求公民为国捐躯的时候，提出了一些令人惊心却很有说服力的主张，说战争的价值在于它能够赋予日常生活一种过去没有的目的感。

家庭

家庭是“伦理生活”要求的一个方面。家庭是对特定的他人无私忠诚的领域，这种忠诚的基础是两个成人彼此间的爱情，目的是养大他们的孩子，让他们长大后步入世界。注 这是个主观性的领域，一个人爱上了另一个人，无须为此做任何解释。嫁娶的对象是具体的人，不是随便的任何人。黑格尔非常反感康德把婚姻说成是同意互相使用性器官的契约的悲观描述（虽然可以找到理由为康德此言辩解），坚持说婚姻不是契约。注 然而，黑格尔对家庭的兴趣在于家庭并不自给自足。虽然亚里士多德也认为只在家庭内过不了好生活，必须有政体才行，但是黑格尔的思想并不完全相同。他认为，家庭存在的目的是养育孩子，让他们长大成人后进入世界；具体的家庭是不能持久的。孩子在父母的关爱下长大，可他们必须离开家庭关系这种利他的环境，步入公民社会的世界，在那个世界中，他们必须自食其力，他们的权利将会建立在各种契约的基础上。

公民社会

黑格尔讨论“公民社会”（*bürgerliche Gesellschaft*）的时候是在双线作战。一方面，以前的哲学家本意要讨论国家时谈的却是公民社会；另一方面，他们对公民社会也不完全了解。公民社会是契约关系的世界，它与家庭不同，没有那种亲密性，也与国家不同，是建立在个人自身利益的基础之上。黑格尔再次在不言中驳斥了康德的国家概念，康德认为，国家的基础是一份假想的契约，目的是保护政治出现之前的个人权利。

公民社会是劳动与交换的世界，对人的行动进行协调的不是要保障全体人

民福祉的理性意志，而是亚当·斯密所谓的“看不见的手”。黑格尔博览各种古典经济学著作，对自己解释的题目和批评的内容知之甚详。个人通过促进自己的利益而促进大家的利益，但那并非他的动机。他的动机是他自己的经济利益，他在法律权利框架内追求这种利益，而法律权利就是黑格尔前面讨论过的抽象所有权的具体表现。黑格尔的论述在三个方面值得注意：第一是他提出了一个三元的框架，作为对他关于公民社会论述的分析指南；第二是他叙述了公民社会产生的适当的社会结构；第三是他思考了如何建立制度来“抹去”市场社会产生的不利的副作用。黑格尔用来分析公民社会的三元结构表明了他为何说以前的哲学家错把公民社会当成了国家，它的组成是“需求制度、行政司法、警察与社团”。这里的“警察”指的是欧洲旧制度通用的管教制度。黑格尔认为，以前的哲学家把他所谓的行政司法与宪政组织范畴内严格来说属于国家的职司以及国家作为历史舞台上的角色的活动混淆了起来。

后人也许会把黑格尔所说的需求制度称为可调节的资本主义经济；它的关系是市场关系，资本拥有者基本上可以自由处置自己的资本，随意买卖，任意雇用或开除工人。论述中最有意思的是黑格尔提出了三个社会阶级（estate，德文是*stände*），它们起到了枢纽的作用，把公民社会与它借以使自己的需求在国家机构中得到反映的代表制度连接在了一起。黑格尔和许多其他作者不同，他不把社会分为有产者和无产者，也不像古典经济学家那样，根据人拥有的财产类型将他们分成地主、资本家和劳动者三个阶级。他把人分成在土地上劳动的人和在非土地经济中劳动的人，律师和医生等专业人士因此与拥有商业和工业资本的人同归于一类；在这两个生产性阶级之上，还有一个叫作“普遍阶级”（the universal class）的阶层，由行政人员和官员组成，他们形成这个阶级不是由于他们所拥有的财产，而是因为他们的职业是促进全社会的共同利益。圣西门相信，对人的治理将让位于对事的管理，黑格尔却完全没有设想过国家会逐渐消亡。尽管如此，他提出的由行政人员组成的“普遍阶级”的观点与近代工业社会应当由专家管理的思想不谋而合。黑格尔还讨论了社会的第四个组成部分。严格来说，它不能算是阶级，也不是在政治制度中利益攸关的团体，而是一个社会难题；*Pöbel*（暴民）是由无业人员和无人想雇的人组成的下等阶级，他们是“乞丐群氓”，他们的处境“尤其使近代社会痛苦不安”。

黑格尔所说的“社团”指的是专业行会，它帮助个人融入社会的经济生活，靠一技之长谋生，并与同行团结一致，互相支持。黑格尔稍微语带轻蔑地说，年轻人常常觉得这样的社团碍手碍脚，将行规视为外部强加的束缚，但是他们会逐渐摆脱这种想法，他们的行业生涯会成为他们的特征和自由的保障。黑格尔一些比较有意思的思想受到了马克思的攻击，但也是对马克思思想的反驳。首先，黑格尔把农业劳动与其他劳动区分开来。他将务

农阶级称为“实体阶级”（*substantial* class），因为这个阶级的成员拥有的不是能够买卖的财产，而是具体的一片农地；他们代表着坚忍耐心、服从命运。所谓的“形式阶级”（*formal* class）则为了逐利在各种生意之间换来换去。马克思起初认为，近代经济中所有形式的财产都变成了和水一样有流动性的资本，农业部门可以忽略不计，因为它太落后了。1848年的事件使他认识到了自己的错误。其次，黑格尔提出，行政阶级能够无私地管理公共利益。马克思严厉批评黑格尔对那些人的作用的论述，坚持说他们若算是阶级，那是因为他们拥有整个国家。马克思的话说得很妙，黑格尔的话却更加正确，事实证明，资本主义欣然接受尽职尽责的政府的管理，这是马克思做梦也想不到的。

黑格尔同意对19世纪早期资本主义的批评，认为它产生了太多恶劣的副作用。农产品市场和粮食供应起伏不定，这意味着随时可能突发粮食匮乏，在最严重的情况下甚至会爆发饥荒；经济繁荣和衰退的交替无法预测，威胁着民生与政治稳定。1850年过后很久，欧洲各国才不再受饥荒的威胁，到了20世纪，由于战争对全欧洲造成的影响和斯大林在苏联的管理失误，饥荒的幽灵再次出现。黑格尔提出了政府的调节作用，在他看来，经济稳定、政府安全和人民幸福都依靠政府的这种作用。马克思认为，这种老式的求稳努力会破坏资本主义经济，而且反正也不会成功，因为资本家会横加阻挠，他们不愿为了帮助穷人而向政府缴税，使自己的利润受损。黑格尔的观点几乎是对现代福利国家的原理的阐述，他指出，政府能公平冷静地提供帮助，比变化难测的私人慈善强。他也注意到，滥发福利有可能损害受益者的自尊，因为毕竟社会的每一个成员都本应自己谋生。但不管怎样，英国人，更具体地说是苏格兰人提出的“让穷人自生自灭、乞讨度日”的方法是不行的。黑格尔的结论是，很难说市场经济是否能完全驯服，他建议，也许需要向外移民去开拓殖民地，去减轻欧洲国家的负担。注

国家

黑格尔对近代国家的行政能力抱有强烈的信心。他关于国家的论述本身并无激动人心之处。对此可以合理地反驳说，它本来就不是为了使人激动，而是要清晰连贯地说明国家与其他机构的关系，以及国家怎么能够要求人民一贯忠诚于它，哪怕是被它派去打仗，去冒死伤的危险。此言不差，但它使人怀疑黑格尔是否给人留出了足够的空间，使他们能够做公民，而不是高效的行政机器管理之下的臣民。可以回答说，黑格尔是现实主义者；近代国家不可能采纳伯里克利的雅典或罗马共和国的模式，必须丢弃恢复古制的幻想。不过，黑格尔力图在近代与传统间达成平衡的论述也很有意思。

其中之一是他关于代议制的论述。理性国家必须让各种利益都得到代表；他说，对人民的意志既要尊重，又不能太当回事。此言听来惊人，其实只是要说明，老百姓对国事治理的好坏看得很清楚，但没有能力像专家那样制定政策。雅典的温和民主派对此定有同感。它说明真正的自我管理有其限制，而在复杂的近代社会中，这些限制更加严格分明，因为对专业知识的要求比古代高得多。黑格尔按阶级来划分公众。他认为，“形式阶级”需要一个集体的代表，他在讨论公民社会时说过，这个阶级需要公司或行会的纪律和组织来抵消它的成员各行其是的倾向；称为实体阶级的农业阶级由大地主代表；普遍阶级由高官代表。尽管黑格尔说密涅瓦的猫头鹰只在黄昏时飞翔，但他还是忍不住就如何修改他所熟悉的制度安排提出了建议。

黑格尔论述国家时还是使用三元框架：宪法、国际关系和世界史这个舞台。后两部分最有意思，篇幅也最短。黑格尔对宪法的论述有两点异乎寻常：一个是他坚持近代国家必须是立宪君主制，这似乎忽略了绝对君主制的普鲁士和共和制的美国这两个成功的例子；也可能黑格尔把总统制视为立宪君主制的一种形式，尽管即使在那时，美国总统的职权也远远大于黑格尔为君主规定的“保证立法的细节无误”的作用。黑格尔的观点不属于关于政府如何在一人统治、几人统治和多人统治之间达成平衡的论述主流。在他看来，政府中需要君主的因素或作用，这不是审慎的治国手段，而是逻辑使然，正如在斟酌了某个论点的各种前提后，达成结论时需要有人拍板。黑格尔说要保证立法的细节无误，这说明他认为，法律必须经过一个特定的关卡才能成为法律。法案须经女王或总统签署后才能成为法令。

另一个有趣之处是他花了很长的篇幅探讨国家在公民宗教生活中的作用。的确，《法哲学》第270节的评注在所有的注释中篇幅最长。注 普鲁士的国教是路德宗，但黑格尔说，虽然国家可能需要信仰和宗教的支持，但是教会与国家关系的关键是政教分离。任何教会均不得行使强制性权力，任何国家均不得监察公民的宗教信仰。由此显然可以推论，必须去除出于宗教信仰的理由对公民施加的种种限制，但黑格尔不是这个意思。他同意康德的一个比较令人反感的思想，认为因为犹太人有安息日制度和饮食方面的戒律，所以他们不能完全算是近代文明社会的成员。拿破仑战败后，普鲁士重新确立了限制犹太人从事经济活动的法律规定。即使黑格尔对此有不同意见，大学的审查制度也不允许他发表。事实表明他并不反对那样的法律限制。然而，黑格尔在其他地方曾说过，近代社会的伦理生活既有政治和文化的方面，也有宗教的方面，这使一些评论家误以为他是在神化普鲁士国家。更为可信的理解是，黑格尔是在弱化宗教的作用；别忘了，他曾说过读报是一种形式的早祷。

黑格尔接受孟德斯鸠的立法、司法、行政三权分立说这个人所熟悉的主

张。他认为，在立法机构中，有土地的贵族应该自成一院，行政人员也应在议会中有一席之地。他谴责民主，说普通人参与政府的这种方式太夸张、太过分，并提出了与伯克的虚拟代表理念类似的主张来掩饰他对扩大投票权的后果的忧惧。黑格尔早年曾苦苦思索，在德意志的背景中，也就是在他的故乡符腾堡，谁才能提出改变政治的明智主张。在他看来，官员、现有的代表和扩大后的民主立法机关都做不到，他建议由公民自己组成团体来争取社会进步。《法哲学》表明，他把最大的希望寄托在开明官员的身上。若干年后，他批评英国的《改革法案》扩大了投票权，认为那会颠覆宪政平衡。黑格尔模式后来得到重视，不是因为他这些平常的——尽管是合情合理的——观点，而是因为他关于国家的论述中最后两个内容：战争与国际关系和国家在世界历史中的角色。

黑格尔反对社会契约论，对个人能够和国家订立契约的想法嗤之以鼻。在并非凭空想象的现实世界中，契约要靠国家来监督执行。无论如何，契约是双方讨价还价后达成的有条件的文件；订立契约是为了获益，如果无法获益，契约就无效。康德明确指出，社会契约是纯粹的假设，但他还是使用了契约的概念来说明在何种情况下可以理直气壮地收回对国家的忠诚。“一个理性的人是否会订立契约，接受让国家能够如此行事的制度？”对这个问题的回答如果显然是否定的，国家即失去了权威。黑格尔认为，国家的实质是能够使人民对它无条件服从。最明显的是，国家掌握着老百姓的命脉，因为它有权派人民去打仗。黑格尔对霍布斯的理论熟稔于心，明白“契约说”的关键所在。

国家的关键在于人民对它的无条件忠诚。一个国家之所以是近代理性国家，是因为它有代表制，哪怕代表制是建立在黑格尔的阶级制度的基础之上；立宪君主只管“保证立法的细节无误”；官僚阶层的人员都受过良好教育，择优录取的，没有卖官鬻爵的现象。但国家之所以是国家，是因为它能够要求人民对它无条件服从。黑格尔因此提出了一个简短却引人注意的论点：国家的特点在国际舞台上最为明显，而对一个国家存在的终极考验就是战争。战争维持着国家的“伦理健康”。对于包括卢梭和康德在内的许多人提出的永久和平的计划，黑格尔反驳说，且不说永久的和平，哪怕是“国家间持续的和平”也会导致“停滞”。[注]只有当胡萨尔轻骑兵挥舞的佩剑显示了死的危险时，我们才明白生的意义。

黑格尔这句话不过是随口一说，却引起评论家一片哗然。黑格尔从未说过，也不认为国家应穷兵黩武，在毫无意义的一场场战役中浪掷公民的生命财产。然而，他想强调说明，战争作为解决国家间争端的方法再正常不过；战争并非完全不讲规矩，国家打仗的动机与促使个人去杀人的愤怒并不相同。国家不会犯下谋杀的行为，也不会狂怒失控，而是有度地使用武力来达到它的目标。交战双方的士兵企图杀死对方，但他们并不彼此仇

恨，他们只是执行政策的工具而已。黑格尔最出名的学生是伟大的军事战略家克劳塞维茨，其名言是："战争不过是政治的继续，外加一些别的手段。"这是黑格尔的思想。不管怎么说，这个思想有它的道理。正如个人的生命由死亡框定一样，对政治的框定是，国家与许多其他国家共存，国家的终极存在理由（raison d'être）就是抵抗别国入侵的能力。

这就说到了最后一点，有组织的政治社会是世界历史中的角色。没有希腊城邦，世界上就没有希腊的自由观念。没有古老的帝国，个人意志就永远不可能得到"意志的自由"这种戏剧性的表现，黑格尔说帝国体现了"人本自由"的思想，就是对这种表现的概括。没有近代国家，自由的普遍性便无处显示。黑格尔此论并非普鲁士民族主义，拿破仑之后的普鲁士对黑格尔提出的所有关于建立宪政和实现近代化的理想都一律拒斥；亦非日耳曼民族主义，因为黑格尔从未建议过所有讲德语的人都应归入一个政治单位。没有理由认为黑格尔赞成靠普鲁士大军来实现德意志的统一。黑格尔此论是民族主义，但特征并不显著，因为尽管国家可以要求人民为它牺牲生命，但在黑格尔看来，国家的价值在于它是一个更大的历史进程中的工具。和世界史上的人物一样，国家一旦完成了使命，就会被抛弃。[注]国家之所以存在，是为了实现精神自由这个更大的目的；国家保护文化，文化促进精神自由，表现精神自由的是宗教与艺术，而不是战争。

读懂黑格尔并不容易。评论家给他贴上了各种标签，包括"反动派"、"专制主义者"、"普鲁士民族主义者"，甚至是位于政治光谱另一端的"另类自由主义者"。黑格尔的确有自由主义者的特点。他因德意志封建秩序的完结而欣喜，他为行业自由大声疾呼，他不赞成国立教会。但他的思想中也有保守的因素。他不喜欢民主；他坚信真理存在于全体手中，为现状即合理的主张提供了根据；像他这样一个喜欢"实体"生活方式（即务农）的人不可能全心全意地支持近代化。黑格尔和圣西门一样，相信理性管理，轻视通常的政治论战那种意义上的政治的作用。黑格尔理论中的自我矛盾更加突出，因为他想强调近代社会中人的自由，而不只是说近代人需要秩序。黑格尔重管理而轻政治，这与他的形而上学没有关系，他的形而上学理论深邃广阔、海纳百川，容得下各种芜杂的内容；他持有这种态度是因为他认为，与理性地追求公共利益相比，民主决策的过程更加容易引起混乱。在拿破仑战争期间，他看到英国首相威廉·皮特需要争取公共舆论的支持，大不以为然，就此发表的长篇评论表明了他对民主决策的怀疑。[注]他若是活到今天，恐怕仍然会不改初衷。

本书开始时提了一个问题：波斯人是否征服了希腊人，而效果到后来才显现出来？黑格尔的回答等于说，应该接受波斯人征服了希腊人这一事实，但波斯人的征服不是靠大流士和薛西斯的大军，而是靠运作高效、人员专业、能提供近代国家所提供的服务的官僚制度。另外，波斯与杰斐逊设想

的有公民自由的帝国迥然不同。在公元前6世纪的波斯帝国中，只有国王一个人是自由的；没有法治，没有什么能够保证暴君不会随心所欲或残忍暴虐。近代国家有宪政制度，行为可以预测，不会任意而为，并且建立在古代没有的个人自由的概念之上。虽然黑格尔说，国家与人民的关系并非基于以保护换服从的契约之上，但近代国家的合法性靠的是允许人民享受相当大的思想与行动的自由，包括职业自由、宗教自由和受教育的自由。他尽管坚持认为，严格来说，人民即使不喜欢自己的国家，也没有权利收回对它的忠诚，但是，如果国家侵蚀了近代自由国家的人民应有的公民自由，它就背叛了自己。普鲁士后来的历史表明，黑格尔低估了传统的专制国家管理19世纪工业化经济体的能力，但他准确地料到，这样的国家不可能使用和平手段追求自己的目的。不应该批评黑格尔没能完全预见未来；按他自己的话说，他是在向后看，不是向前看。“我们到达了什么境地”是一个问题，“我们向何处去”则是另外一个问题。

---

1. Groucho Marx，美国喜剧演员。——译者注
2. 罗马神话中的智慧女神。——译者注
3. Findlay, *Hegel*, p. 327.
4. Hegel, *The Philosophy of History*, pp. 456-57.
5. Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*; Fukuyama, *The End of History and the Last Man.*
6. Hegel, preface to *Elements of the Philosophy of Right*, p. 23.
7. Ibid. (addition to sec. 258), p. 279.
8. Ibid., pp. 67-116.
9. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (sections 78-96), pp. 111-19.
10. Ibid. (sections 197-201), pp. 119-22.
11. Ibid. (sections 354-60), pp. 377-80.
12. Hegel, *Philosophy of Right*, p. 23.
13. Constant, *Political Writings*, pp. 326-27.
14. Hegel, *Philosophy of Right*, p. 23.
15. Ibid., p. 35.
16. Ibid., p. 87.

17. Ibid., p. 88.

18. Mill, *On Liberty*, p. 16.

19. Hegel, *Philosophy of Right* (sec. 67), p. 97.

20. Ibid. (sec. 44, add.), p. 76.

21. Ibid. (sections 105-41), pp. 135-86.

22. Ibid. (sec. 160), p. 200.

23. Ibid. (sec. 161, add.), p. 201.

24. Ibid. (sec. 188), p. 226.

25. Ibid. (sec. 250), p. 270.

26. Ibid. (sec. 244, add.), pp. 266-67.

27. Ibid. (sections 245, 248), pp. 267, 269.

28. Ibid. (sec. 270 and note), pp. 290-304.

29. Ibid. (sec. 324), p. 361.

30. Ibid. (sections 342ff), pp. 372ff.

31. Ibid. (sec. 329, add.), pp. 365-66.

第十九章
功利主义：杰里米·边沁与詹姆斯和约翰·斯图亚特·穆勒父子



教父、父亲和儿子

近代自由主义思想根众源繁。最重要的是约翰·穆勒的思想。一位美国批评家称穆勒为“撒旦式自由贸易之王约翰·斯图亚特·穆勒陛下”，别的人却对他奉若神明。穆勒深知，他从两位前辈那里获益匪浅，一位是他自己的父亲詹姆斯·穆勒，另一位是杰里米·边沁。因为穆勒继承了杰里米·边沁和詹姆斯·穆勒为之奋斗了一生的改革事业，并对其做出了重要的改变，所以应该对这两位稍做介绍。杰里米·边沁生于1748年，卒于1832年。终身未婚的他常常遭到持各种政治立场的批评者的恶毒攻击，但他私下里是个非常和蔼可亲的人。在政治上，他起初属于保守的托利党，但后来相信，不民主的政府不会促进普遍的福利，于是转而热情支持议会改革。他对美国革命的看法好坏参半。一方面，他认为保持殖民地是浪费钱财，对维持大英帝国在北美的势力范围毫不热心；另一方面，他又对美国人声称自己有自然权利非常不以为然。他有句名言：“自然的和不可剥夺的权利是站在高跷上的胡言乱语。”[注] 1789年，法国和弗吉尼亚州相继发表了人权宣言，他受此刺激，哀叹道，美国独立这个如此理性的事业可惜建立在如此非理性的基础上。

边沁敌视自然法，发展出了实证主义的法律理论，因此成为英语世界法学历史中两三个执牛耳者之一。他严厉批评与他同样重量级的威廉·布莱克斯通，在《政府片论》（*Fragment on Government*）中把布莱克斯通关于契约法和自然法的思想一条条批得体无完肤。边沁认为，英国的法律制度是由晦涩难解、浪费时间的程序混合而成的一团乱麻，所以他不遗余力地详细解释（大多数读者都觉得太过烦琐）如何编纂法律、如何简化程序以及如何改革政治制度，使选民得以选举政府，政府得以开展法律和行政改革。功利的原则并非边沁的发明，但“最大幸福的原则”可能确实是他发明的。边沁认为，要想制定法律或建立制度来管理在押的囚犯或接受公共救济的人，必须了解所提议的法律或制度如何能够促进每一个受影响的人的幸福或福祉，这样才能知道应该通过何种法律，对违法行为规定何种惩罚，如何管理有关的机构。[注]

边沁心所系之的问题之一是监狱改革，他因设计了“环形监狱”而大名远扬（或臭名昭著）；这种设计以监狱长办公室为中心，囚室排列在从中心向四周辐射的走廊里，全部都在监狱长的视线之内。这样，每一个囚犯都知道，自己无时无刻不处于权威的监视之下，这将促使他洗心革面，争取早日获释。边沁称其为“把流氓磨成诚实人的磨坊”。批评者痛斥这种对罪犯还要如此严密监督的做法；他们说，这等于把人当作机器。边沁强力回击说：“叫他们士兵也罢，僧侣也罢，机器也罢，只要他们快乐，叫什么我都不在乎。”[注]他的设计在美国比在英国更受欢迎，不过事实证明，他设计的建筑模式非常适合英国的精神病院和医院。他的《道德与立法原理》（*The Principles of Morals and Legislation*）奠定了功利主义体系的理论基础。该书首先指出，自然将人类置于两个至上的主人——苦与乐——的统治之下，它们不仅决定着人的行为，而且确定了人的努力目标，那就是尽量争取快乐，减少痛苦。为达到这一目的，边沁发明了“快乐计算法”（felicific calculus），这是一种对某个行动或做法带来的快乐或痛苦做出量化估算的方法。这个方法的科学基础不像边沁自认的那样牢靠，但它清楚地显示，边沁企图精确地决定政策的得失。

边沁的兴趣在于法律与行政。他遇到了约翰·斯图亚特·穆勒的父亲詹姆斯，请他担任秘书兼总助理，为自己找到了个最合适的助手。詹姆斯·穆勒生于1773年，卒于1836年，比边沁小25岁。他的政治能力比边沁强，同时也是非常能干的经济学家，去世前的20年间一直在东印度公司管理印度事务；他的职务是印度函件检查官，等于东印度公司伦敦办事处的高级职员。他是“哲学激进派”的主要人物，这个派别的人锐意改革，决心实现英国政府与行政管理的近代化。詹姆斯·穆勒对功利主义政治理论最著名的贡献是写了题为“论政府”的论文，载于1818年的《大英百科全书》。[注]他和边沁一样，首先提出了一个简单的思想，说所有人都自然会追求自身利益。因此，显然需要某种政府制度来协调人的行动，制定法律，镇压犯罪，但是，有能力通过此类手段行善的人也有能力作恶。政府面临的中心问题是如何把公众的利益与掌权人的利益统一起来。君主制和贵族制都做不到这一点，只有民主的形式可以，但这种民主不是雅典公民大会那种直接参与性的民主，而是一种代表制度，使得公众可以推翻不为他们的利益服务的政府。

詹姆斯·穆勒说，因为每个人都要促进自己的利益，所以“公众”作为集体就一定会促进公共利益；此论未免过于武断，不止一位批评家就此嘲笑过他。到底有没有“公众”这种生物，政治分析家至今仍纠结不已。1832年的《改革法案》仅把投票权扩大到14%的成年男性人口，但詹姆斯·穆勒好几年前就已认定，需要实现普遍投票权。但令人惊讶的是，为了减少管理代议制的费用，他提出，妇女的利益已经包含在了她们的丈夫或父亲的利益当中，所以妇女不需要单独的投票权；40岁以下男性的利益与40岁以上的

男性并无不同，所以把投票年龄定为40岁可以保证所有适当利益的代表；工人的利益与中产阶级的利益没有抵触，所以工人也不需要单独的投票权。关于詹姆斯·穆勒把妇女排除在外的主张，历史学家兼散文作家T. B. 麦考莱尖锐地指出："他连无稽的理由都懒得去找，就武断地去除了占人类一半的人的利益。"注边沁没有提出过这样的主张，约翰·斯图亚特·穆勒也没有。

边沁和詹姆斯·穆勒之所以重要，不是因为他们决定了约翰·斯图亚特·穆勒的教育，因此也决定了英国自由主义思想的主要特点，而是因为他们的理论涉及了三个重要的问题：第一个是自由与幸福的关系。边沁是自由论者，他相信，大部分人都知道自己的利益所在。对受欺负受压迫的人遭受的痛苦，他真心地感到震惊和反感。他还认为，把同性恋行为入罪的法律达不到任何目的，反而造成极端的痛苦；这个思想非常超前。但是，他并不特别看重自由本身。自由是工具，应该用来实现幸福。如果能够失去胡作非为的自由，或给自己带来痛苦的自由，那再好不过。这说明了他为什么不明白别人对环形监狱的批评。第二个是政治与行政管理的关系。功利主义经常被说成是"政府大楼内的道德"；它好比一个仁慈的殖民地官员，关心如何使他治下的人民得到幸福。如亚里士多德指出的，政治与行政管理不同，它认为公民有自己的意见。关于功利主义能否真正重视政治，众说不一。应该说，它至多把政治活动作为手段，用来达到政府的真正目的，即保证最大的幸福。它为了达到治理者与被治理者利益的一致，把问责制视为至关重要，对公民的生活却毫不关心。最后是个人主义，它在功利主义伦理与政治中的地位含糊不清。在一个层面上，功利主义只关心个人，因为只有个人才能感觉幸福或不幸福；在另一个层面上，它又对具体的个人并不真的关心。它的目标是实现人类幸福总量的最大化。与之类似的是政府对GDP（国内生产总值）的关心。从一个意义上说，GDP是涉及个人的目标，因为国民收入就是个人收入；从另一个意义上说则正好相反，重要的是英镑、美元或欧元的总数。注重具体个人的特点及其生活的个人主义自然将个人视为自主自立的公民；注重他们感受幸福或痛苦的能力的个人主义自然会导致对理性、仁慈的管理的注重。对于这些问题，小穆勒做了多方阐述。

穆勒的《自传》

约翰·斯图亚特·穆勒1806年生于伦敦，1873年死于法国南方的阿维尼翁。他写了一部杰出的《自传》，留到死后才发表。这部自传详细叙述了他想让读者知道的他所受的教育和他一生的事业，却进一步引起了读者的好奇心。穆勒由父亲詹姆斯·穆勒带大，并得聆杰里米·边沁和激进政治家兼出版商弗朗西斯·普莱斯的教诲和鼓励，长大后成为19世纪早期英国进步政治意见的领袖。穆勒在《自传》中说到，他的全部教育只有一门课，那就是

边沁主义。此话的意思是，他父亲和边沁给他提供了完全理性的教育，历史、哲学、政治经济学一样不少，希望他能够推动他们心神所系的近代化计划得以实施。这并非要求他必须从政。直到1911年之前，英国议会的议员都不领薪金，而出身寒门的穆勒没有家底。

穆勒若是做律师，会有丰厚的报酬，还能通过为激进报刊撰文来追求政治抱负，并可在操律师之业的同时担任议员。但是，詹姆斯·穆勒成为东印度公司的高级管理人员之后，约翰·穆勒放弃了投身法律生涯的想法，随父进入东印度公司任职。他16岁加入东印度公司，工作了36年。1857年的印度反英暴动后，公司被英国政府解散，穆勒也就此退休。退休后他终于成为议员，从1865年干到1868年。与大部分哲学家相比，穆勒的一生深受他童年经历的影响，这一段童年的经历在《自传》里占据了核心位置。他是一场教育实验的对象；这场实验在一个方面成就卓著，在另一个方面则效果不彰。穆勒对此心知肚明，他从中得出的结论渗透了他的政治理论，一个重要的结果是他高度重视对日益民主化的英国社会的教育。詹姆斯·穆勒相信，可以教会孩子许多东西，比大多数父母或学校教得多得多。他全力以赴地向约翰灌输知识，立意让约翰比同龄人早起步四分之一世纪。他用一边是英文单词另一边是同样意思的希腊文单词的“识字卡”教3岁的小约翰学会了希腊文；约翰6岁时又教他学会了拉丁文。约翰大量阅读古典和近代历史著作，12岁即开始学习逻辑学和政治经济学。

詹姆斯·穆勒是严师，他的儿子印象最深刻的不是自己成绩好时父亲的嘉许，而是表现不理想时父亲的苛责。不过，约翰·穆勒受的教育是导师式的教育，不是死记硬背的填鸭式。詹姆斯·穆勒教育儿子的方法是提出问题，而不是给出答案。他鼓励约翰就自己读过的任何东西提问，教他不要接受任何不能使他满意的答案。这种教育的某些残酷后果属于无心之失。比如，詹姆斯·穆勒想出了一个办法，要约翰教他的姐妹，看她们能学会多少东西，以此来评估约翰学业上的进步。但这个办法的坏处是，受罚不准吃晚饭的是约翰，而不是他的姐妹们。约翰·穆勒后来说，这个办法对教人的和被教的都不好。

尽管如此，约翰·穆勒和声称宁死也不肯再经历童年痛苦的圣奥古斯丁并不一样。边沁和支持改革的辉格党大佬谢尔本勋爵是朋友；他每年夏天都在谢尔本位于威尔特郡的舒适宜人的别墅“博伍德”度过，也带穆勒一家同去。穆勒14岁时，被送去法国，在边沁的兄弟塞缪尔那里住了几个月，其间学会了跳舞以及流利的法语会话和写作。穆勒也爱上了这一段远离英国、生活在更加活泼、没有那么多清规戒律的文化中的经历。他从来不像维多利亚时代的其他人那样看不起法国人的轻浮，他认为英国人的本性比欧洲大陆上的人更沉闷无聊。他自16岁起和父亲一起进入东印度公司的伦

敦办事处工作。除了工作以外，他很快又接下了另一项任务——帮助边沁完成他一拖再拖的著作《司法证据原理》（*Rationale of Judicial Evidence*）。边沁主动担起这项任务，是为了把英国法律整理出头绪，但他的工作习惯乱而无序。结果，收集边沁的笔记、对手稿进行编辑、把它整理成能够出版的书稿这副重担就落到了穆勒肩上，其中的艰苦麻烦超乎寻常。

这项工作改变了穆勒的一生。注身心俱疲的他向自己提出了一个决定命运的问题：如果他促进别人幸福的所有计划都得到了实现，他是否会因此而幸福？回答显然是否定的。他的生活全部乱了套。穆勒受功利主义的教育长大，在评判政府政策与法律安排时，一直以能否促进受影响的人的幸福为衡量标准。他本来认为，改革者希望促进所有公民的福祉，因公民得到了幸福而欣慰，并因自己努力的成功而感到幸福，此乃天经地义。然而，他所受的教育教他应该重视的事情一旦全部成功会有何感受？当他如此扪心自问的时候，回答居然是他会无动于衷。对一个敏感的20岁青年来说，这是他个人的灾难。对一个功利主义者来说，这也是理论的灾难。

穆勒对此一时无计可施。他觉得自己的这种感觉无法抗拒。根据他对那段时间的叙述，他这种抑郁的精神状态持续了好几个月，甚至可能长达两年。最后帮他走出了颓废的是一次偶然却意味深长的事件。他在读法国作家马蒙泰尔的回忆录时，看到马蒙泰尔描述他父亲的去世和他决心努力为全家挑起大梁的那一段。读着读着，穆勒的眼泪夺眶而出。注结果他重新感到了幸福；他一直害怕自己没有人的正常感情，害怕被父亲变成了一部计算机器。事实证明他还是有感情的。

毫无疑问，穆勒感到的是一阵内疚的狂喜，因为他知道他终有一天将摆脱父亲的管束，成为自主的大人。年轻的他非常重视那个事件。他认为它表明了两点：第一，教育必须既培养智力，也培养情感。他认为自己受的教育只重智力，这个想法是否准确值得存疑；他父亲引导他读了大量的诗歌、史诗性的历史著作和小说。穆勒以自己的反应为根据，在18世纪与19世纪的思想方法之间，理性主义与浪漫主义之间，或者说看待政治的机械眼光与历史眼光之间做出了区分。功利主义的范围因而得到了扩大。友好的评论者认为，这使它成为极具说服力的生活观，持批评态度的评论家则说穆勒抛弃了功利主义，用一种没有原则的折中主义取而代之。

穆勒得出的第二个结论是，用功利主义理论解释不通的一些道德及政治价值观还是非常重要的，比如自主、活力、塑造自我的愿望、人的尊严。穆勒一直感觉他的生活早已由别人定好，自己不能掌握自己的命运，因而感到压抑。他得以摆脱这种情绪，是因为他终于感到，他还是能够成为自己命运的主人的。自那以后，自主即成为他的中心思想。穆勒把那件事描述

为“（他）精神生活的一场危机”，此言既有后顾性，彰显了他接受的古典教育；也有前瞻性，预示了19世纪最为流行的思想。古希腊人把“危机”视为戏剧中的转折点，是催人采取果敢行动的时刻。对法国大革命记忆犹新的19世纪危机必然会发生。1789年之前的各国政府也遇到过起义、叛乱、农民暴动和城市动乱，这些都被视为对和平的威胁，遭到了极为残酷的镇压。然而，它们属于“警察”事务，是乱象，不是危机。

法国大革命完全另成一类，它的爆发几乎没有任何预兆。攻击巴士底狱居然引发了欧洲自宗教改革运动以来最大的政治动乱，这几乎和伦敦的城市暴乱会导致英国君主下台一样难以想象。19世纪成了心心念念担忧革命的世纪，人们无时无刻不在关注政治、艺术、宗教和个人生活中可能出现危机的时刻。对今人来说，这种思考方式几乎成了第二天性，但它一度是货真价实的新鲜事物。穆勒以适用于他那个时代的政治和社会革命的概念与词语来描述他个人感情的起伏完全是有意而为。坚信经验主义的穆勒同意黑格尔的观点，认为19世纪的哲学必须有历史眼光。穆勒读过黑格尔的著作，认为它们极其晦涩难懂；但确立有历史眼光的哲学这项任务清楚明确。

国民导师

穆勒的朋友们谁都没有察觉到他的精神危机。他继续在东印度公司的伦敦办事处工作，从19世纪20年代晚期开始以及整个30年代期间，他专注于政治新闻报道和评论，最后成了一家激进文学及政治季刊《伦敦和威斯特敏斯特评论报》（*London and Westminster Review*）的老板兼主编。有件事给他的生活带来了巨变：他爱上了哈丽雅特·泰勒。哈丽雅特是已婚女子，虽然她也深深地爱着穆勒，但是两人的行为从未逾矩。哈丽雅特的丈夫约翰·泰勒也相当配合，他没有因妻子移情别恋而大吵大闹，而是希望为了维护他做丈夫的自尊，也为了孩子们，能够大事化小。即便如此，穆勒和哈丽雅特的关系还是不见容于社会。穆勒退出了社交生活，尽量多和哈丽雅特待在一起，与从前的朋友几乎断绝了往来。在他与外部世界的接触中，个人的因素越来越少。他变成了一个单枪匹马的教育机构，通过著述向读者介绍各种自由主义的观点，无论是英国的、欧洲的，还是美国的。

1833年，他写了一篇论边沁的文章，毫不留情地列举了边沁思想的各种缺点。1836年，阿历克西·德·托克维尔的《论美国的民主》（*Democracy in America*）上卷出版后，穆勒是法国之外第一个将其赞为天才之作的人，1840年下卷出版后，穆勒再次予以盛赞。注 1843年，他发表了他的第一部巨著《逻辑体系》（*A System of Logic*），该书阐述了科学的哲学，自出版后一直被经验论者奉为圭臬。它的目的是要表明，人类一切知识均来自经验，人既没有也不需要一种官能或“直觉”来感知伦理、数学或物理

领域的法则。令人吃惊的是，《逻辑体系》具有很强的政治性。穆勒相信，特殊官能或直觉感知能力的理念是保守的社会、道德、宗教和政治理念的强大支撑。谁若认为自己的信念只要够坚定，就肯定是真理，此人一定没有自我批评的能力。人类的一大弱点是太容易以为，深切的信念一定是正确的信念。直觉主义哲学加剧了这个弱点，更好的哲学则会努力纠正这个弱点。

除了打击保守派的否定性目标外，穆勒还有两个重要的肯定性目标：第一个目标，他提出，社会科学最终能够产生和物理科学一样可靠的结果。实现这个目的也许要等到遥远的未来，但是在科学的基础上了解社会是理性政治之必需。穆勒和他现代的后辈不同，没有援引经济学的例子作为论据，虽然那时经济学研究正方兴未艾。经济学是一门假设的学科，它要解释人在严密控制的条件中，在知识充足但行动的动机十分有限的情况下一定会如何行动。重要的是弄明白为什么不能用经济学作为政治的模型，而不是试图用经济学的模子去套政治学。穆勒的这个思想是对他父亲的《论政府》的反驳。

穆勒的第二个目标是要说明，政治实践必须以有历史眼光的政治社会学为基础。因为政治制度的成败取决于操作制度的人的性格，所以关键的问题是如何通过教育把婴儿的人性培养为成人的定型性格。他造出了“性格学”（ethology）这个词来描述他想建立的这种科学，其中一个内容是“国民性格的科学”。他称赞托克维尔明白地讲述了国民性格对民主在法国和美国的发展前景产生的影响。穆勒认为，对维多利亚时代的英国来说，当务之急是要建立基础牢靠的合适的自由民主形式。这项任务的分寸很难拿捏，因为既要解放老百姓，又不能完全对其放任自流；老百姓必须有足够的自信去行使将要交给他们的权力，却又不能危及他们自己与别人的自由。托克维尔在《论美国的民主》下卷中描述美国的情况时表现出来的焦虑说明，也许老百姓没有这个能力。我们下面将看到，穆勒坚持说，近代国家只能实行代议制政府。也许在有的环境中能实行不打折扣的自治，但近代工业化国家并非这样的环境。人民可以通过选举统治者、罢免他们不满意的统治者来保证好政府。实实在在的自我统治是行不通的。用杰斐逊的话来说，可以有代议制民主，但不能要纯粹的民主。

1848年，穆勒出版了他的《政治经济学原理》（*The Principles of Political Economy*）。这也是一部有政治意义的著作，而且它的政治意义不仅限于明确讨论政府运作的最后一卷。对于经济学家对社会与政治生活做出的决定论式的描绘，穆勒非常不以为然。问题不在于经济学试图对它范畴内的现象做出决定论式的解释。每一门科学都试图对事物提出解释，以显示因如何产生果。问题是当时的经济学家一口咬定只有一种经济制度可以成

立，那就是维多利亚时代的资本主义；穆勒认为如此断言太过轻率。那些经济学家认为，高效的经济必然只能建立在维多利亚的英国所熟悉的私人财产权的基础上。穆勒则认为，在英国建设一种以工人共有的合作社为基础的社会主义是有可能的，而且大有好处，因为如果没有经济民主，政治民主也不会稳固。无论如何，政治自主与经济自主都密不可分。建立民主的理由是，自由人不能接受未经他们选择的权威的统治。那么，在工作场所同样不能接受自己未参与任命的管理人。穆勒没有说应该由他这样的人来决定何种社会主义适合英国，未来的经济与政治制度应该由劳动人民获得了投票权之后来决定。

10年后，穆勒出版了《论自由》（*On Liberty*）。1851年，哈丽雅特·泰勒的丈夫约翰去世，她经过一段得体的孀居期后，终于和穆勒结了婚。但是，他们的快乐很快笼罩上了疾病的阴影，穆勒发现，他们夫妇二人都患了肺结核病。他们在短暂的婚姻生活中饱受病魔的折磨，常常要去气候暖和的地方寻医求治；两人还忧心忡忡地谈论英国的知识、文化和政治生活的恶劣状况，计划留下“精神食粮”来滋养“我们之后的思想家，如果有的话”。1858年，哈丽雅特死在阿维尼翁，穆勒在她的墓地附近买了一座房子，以便长伴其侧。《论自由》是为纪念她而写的，却成了社会和政治自由主义最重要的宣言，并且是穆勒最生动、最新颖的著作。今天，人们并不比《论自由》刚出版时更加信服其中的论点，但它激起热情或愤慨的能力丝毫不减当年。1867年，俄国沙皇的审查官允许出版卡尔·马克思的《资本论》（*Das Kapital*）的俄译本，却禁止出版《论自由》的俄译本；这反证了《论自由》的力量。没人看得懂《资本论》，但任何读过《论自由》的人都能对当时亚历山大三世沙皇那守旧暴虐、近乎神权统治的政府心生反意。

在《论自由》之后，穆勒又出版了三部著作，完成了他关于自由主义政治理论的整套著述。1861年，他在《双周评论》（*Fortnightly Review*）杂志上发表了一系列短文，后结成文集以“功利主义”（*Utilitarianism*）为题重新出版。一年后，他出版了《代议制政府》（*Considerations on Representative Government*），为比例代表制、多次投票制和女性投票权这些非英国的理念大声疾呼。最后，1869年，穆勒以《妇女的屈从地位》（*The Subjection of Women*）一文确立了他作为危险的激进分子的名声。《妇女的屈从地位》是《论自由》的姐妹篇，它的论点可以公平地总结为：如果自由是好的，那它对谁都好，不仅只对男性好。穆勒的《自传》、《论社会主义》（*Chapters on Socialism*）和《论宗教的三篇论文》（*Three Essays on Religion*）在他去世后才相继出版。《论社会主义》进一步展开了穆勒关于成立工人合作社的主张；《论宗教的三篇论文》阐述的一个观点是，对奥古斯特·孔德设想的那种“人道教”寄予通常是献给基督教的感情其实不难做到。

1858年，东印度公司解散，穆勒也就此退休。他原打算住在阿维尼翁，既为哈丽雅特守墓，也可以不时进山观赏花木。但是，在朋友的劝说下，他打消了这个自我放逐的念头。1865年至1868年，他代表威斯特敏斯特市出任自由党议员；在哈丽雅特去世后的15年间，他和许多旧友恢复了联系，积极投身于多个事业，包括争取妇女投票权和推动土地改革。就任议员期间，他争取妇女投票权的努力差一点就大功告成；直到英国政府于1918年开始允许30岁以上的已婚妇女投票之前，谁都没能达到他这方面的成功程度。1873年，穆勒在阿维尼翁与世长辞。

功利主义再思考

穆勒各部著作发表的时间顺序并不反映他政治观点的前后逻辑，所以，虽然他对功利主义的全面论述发表于《论自由》出版之后，但我们还是应该从它开始，因为穆勒认为，得到正确理解的功利主义是他的政治与社会思想的基础。许多批评穆勒的人认为，穆勒的自由主义思想其实与功利主义没有太大的关系，他有意掩饰了弱化功利主义中反自由的内容时遇到的困难。的确，穆勒的功利主义吸纳了他从其他的思想来源那里得来的信念。

尽管如此，穆勒的思想还是很清楚的。他认为，英国政治的一大弱点是政治家与知识分子都缺乏系统思维。因为自由在英国能否发扬光大，归根结底取决于时代的社会、道德和政治思想，所以，哲学家、诗人和社会思想家必须满足社会在思想与知识方面的需要。在1829—1830年间写成的《时代的精神》（“The Spirit of the Age”）一文中，穆勒痛陈当时的时代缺乏信心坚定、思虑周全的道德与政治理想。[注]整个国家没有一个“知识阶层”（clerisy）——这是诗人塞缪尔·泰勒·柯勒律治自创的词，指公共知识分子；他们关于社会与文化甚至于生命的意义的观点对全社会都应有权威性的影响。这个词暗示，这群人要担负起国立教会的僧侣在精神上的作用[注]，穆勒和柯勒律治都认为，在民主时代，英国国教和英国的贵族阶级都起不到这样的作用。[注]

穆勒意在为知识阶层提供功利主义的教义。功利主义的基础思想是，事物重要与否，全看它对人的福祉产生的影响，而人的福祉是由幸福构成的。关于这个问题有许多其他的观点，比如，有些东西“就是”重要，或者说它们之所以重要，是因为它们对上帝重要，或者说它们是一个超然的宇宙秩序的一部分。太多的人认为，只有对自己、自己的种族、自己的家庭、自己的国家重要的事物才算重要。相比之下，功利主义立足世俗，普遍适用。它认为，任何状态均应根据其对人的福祉的影响来判断好坏；这个观点可以解释一切形式的好与坏，而不仅是道德上的善与恶。[注]例如，癌症是坏的，因为它使人痛苦，但癌症并不邪恶。穆勒解释道德上的善与恶

时依靠的基本思想是，道德是人为自己制定的一套行为规则，靠心理的制裁手段来执行。良心的谴责就是这样一种制裁手段。当我们问一个社会的实际道德情况如何的时候，我们问的是该社会的成员都遵守了哪些规则；问这个社会的道德应当如何的时候，问的则是社会成员应该遵守哪些规则。这就是“实在的道德”（*positive* morality）与“批判的道德”（*critical* morality）之间的区别。实在的道德是黑格尔的“伦理”（*Sittlichkeit*），即一个社会实际遵循的道德规则；如果有人自问应该遵循何种规则，他的问题就涉及了批判的道德。穆勒功利主义思想的实质是，真正的批判的道德一旦得到所有人的遵守，将大大提高人的福祉。

这是一种社会学的道德观，不是因为它把“私人财产是否公平”这样的道德问题并入“不同社会群体对私人财产的公平性有什么不同想法”这类社会学问题，而是因为它把道德理解为一种制度。人类之所以建立称为道德的制度，是因为彼此需要大量的宽容，也需要一些（但并不很多）积极的帮助。宽容更加重要，因为人需要不受别人的攻击、抢劫或虐待，这个需要比得到别人的喜欢或帮助的需要更大；当然也很容易理解为什么善心被视为美德，残忍被视为恶德。同样容易理解的是，禁止侵略凌虐的规则比提倡善良助人的规则执行得更加严格。可是，有一点不那么明显，却对穆勒关于个人自由的论述十分重要，那就是，严格来说，人只对别人有责任。道德是规范着人与他人关系的规则——损人受到压制，助人得到鼓励；人与自身没有道德关系。不过穆勒认为，全面的功利主义理论也必须对义务范畴以外的行为加以阐述。[注]

穆勒有时说，严格说来，道德涉及的是生活的“外务”方面。边沁提出的是一种狭隘的功利主义，因为他虽然注意生活的外务方面，为人与他人的关系确定了一套清楚合理的指南，却并不鼓励人去寻求自我发展。穆勒说，如果真心想评价自己的行为与个性，就应分三个方面来看行为的优与劣。如果行事鲁莽，会损害自己的利益；如果不守道德，则会破坏他人的合法利益。两者都可以用喝酒的例子来说明，前者是因贪杯而第二天早上头痛欲裂，后者是酒后驾车失去控制。后者就属于道德的范畴，因为危害他人安全是违反了责任。第三个方面是在评价行为时采用的标准是看该行为是高尚还是卑鄙，不是看它是正直还是邪恶。某人如果还了欠的债，却满心地不情愿，他还是履行了责任的，因为他的确还了债，可他的表现是可鄙的；他应当因自己做人不够大方而自责。穆勒有时把这称为评价的“审美”方面。[注]

穆勒批评边沁忽视了道德生活涉及自身的方面。鉴于穆勒在《论自由》中坚持说，社会不能强迫人在纯粹涉及自身的问题上改善行为，他批评边沁忽略人自身的善似乎有些奇怪。其实并不奇怪。穆勒的意思是，人的自善应该培育，不应该强加；要培育自善，首先需要明白自善是什么。边沁妨

碍了对人自身的善的了解，因为他认为，对另一个人涉及自我的行为持有任何看法都几近放肆无礼。穆勒却认为，若是不关心别人涉及他们自己的行为，就等于不关心人的完善。他想表明，功利主义如果得到恰当的理解，可以用以评价人的生活的各个方面，其中一个就是对己的方面。功利主义可以从生活的“外务”方面扩大到所有其他方面。人关于自身的感情与价值观是所有价值观中最重要的，但它们不能通过强迫性、有组织的行动来促进；这两个主张之间毫无矛盾。这正是自由主义的精髓。

边沁的功利主义有其庸俗的一面，有他的名言为证：“在快乐等量的情况下，针戏[注]和诗歌一样好。”穆勒对此非常担忧，他认为边沁助长了民主最坏的效应。穆勒在他于19世纪30年代期间写的几篇文章中描述了近代社会中“大众压倒个人”的趋势；他的意思是，社会越来越受公共舆论的主导，杰出个人的作用大为减退，时代的特征是组织起大批的人一起活动，而不是激励个人去成就大业。即使在读到托克维尔的著作之前，穆勒就坚信，一个时代也许因为注重自我利益在经济活动中的作用，因为以往的宗教限制大多已经消失，就自认为是个人的时代，但它其实是大众意见和大众行动的时代。[注]组成社会的众多个人作为大众一起行动。托克维尔更加深了穆勒的疑虑，他笔下的美国比世界上任何其他地方都更加缺少真正的思想自由。不错，美国有《权利法案》，有旨在保障个人自由的复杂精细的法律安排，也有探索和征服边疆的集体热情。但据托克维尔说，美国既没有意愿也没有能力去鼓励个人的独立思考。

穆勒对功利主义信条的评论扩大了功利主义的范围，也纠正了它对人性的假设。功利主义的缺点在于它描述的人性实质上是被动的；如果人只能被动地接受产生快乐或痛苦的外部刺激，如果成功的标准是多快乐、少痛苦，那么就无法解释行动、自强和奋斗的价值。难道不应该喜欢舒适、躲避危险吗？在政治方面，难道不应该选择比较仁慈的高效政府，而不是自治吗？自治需要花力气、冒风险，这些都为功利主义者所避之不及。穆勒关于功利主义的论述的最大特点就是对这种思想的反驳。《功利主义》是道德哲学史上读者最众、最饱受批评的一部著作。许多批评者认为它一无是处，不明白一个有理智的人怎么可能写出这么一本书来；喜欢它的人则认为它对世俗道德伦理的阐述发人深省，说服力强。

《功利主义》的组织结构简单明了。穆勒首先力图澄清对“功利”一词含义的理解上的混乱。人们想到“功利”这个词时，通常把它的意思理解为仅仅是“有用的”，与之形成对照的是“美丽的”、“正确的”、“公正的”或“高尚的”这些概念。穆勒努力向读者说明，普通意义上“有用的”概念和“好的”、“对的”、“公正的”、“美丽的”这些概念统统都应以功利的标准来解释，也就是要看它们是否能促进幸福。穆勒的说理经常取否定的角度；他认为，许多批评家对功利主义极力抵抗，因为他们对功利主义有误解；必

须讲明功利主义到底是什么。矛盾的是，后来的批评家看不懂穆勒的意图所在，因为他的论述要达到的目标与他们的目标迥然不同。穆勒的一个根本论点是，功利主义是现实可行的。在现代读者看来，这一点不言自明。穆勒那个时代的读者却大都认为，道德乃上帝的意志，世俗道德是用语上的自相矛盾。穆勒是不可知论者，虽然他晚年时倾向于相信宇宙中也许有一种仁慈睿智的力量在起作用。《功利主义》代表着另一种意义上的不可知，它认为，无论有没有上帝，功利都是人的道德指导。如果有上帝，他会要人类遵循功利的要求；如果没有上帝，人类反正也应该遵循功利的要求。如果有上帝，他会促进功利的原则；如果没有上帝，倡导功利的原则反正也是对社会有好处的。历史表明，信仰不同宗教的社会以及不信仰宗教的社会都采取了类似的道德准则。只要这些社会团结一致，不断进步，它们的道德准则反映的就是功利主义的思想，哪怕没有使用功利主义的措辞。[注]

穆勒关于道德为何物的观念随着论述的展开逐渐浮现。道德是一套规则，如果建立起这套规则并通过心理上的强制措施予以执行，就能最大限度地促进人的福利。为显示功利主义反映了这样的道德规则，穆勒必须表明，功利主义支持不容置疑的规则，比如正义的规则，也允许讨论修改一些值得商榷的规则，比如私人生活中的性道德规则。虽然人关于道德的思想信念基本已经成型，但是仍然有改善的余地。功利主义支持所有被社会接受为道德的"实在的道德"；但是功利主义的任务是提供一种"批判的道德"，作为测试任何社会的实在道德的参照。

许多读者会认为这是危险的论调。对他们来说，讨论道德进步就等于直接否认道德是由上帝晓谕确定的。穆勒更加在意批评家的评论。包括托马斯·卡莱尔在内的一些人批评功利主义是"猪"的哲学。他们说，认为人不仅追求快乐，而且将它作为道德的测试标准，这是猪的世界观，不是人的世界观。穆勒被这样的批评深深地激怒，以从未有过的尖刻措辞做出了反驳。首先，把人的快乐与猪的快乐等同起来是对人的侮辱，"这一指控假定人只能和猪感受同样的快乐"。[注]侮辱人类的不是功利主义，而是批评功利主义的那些人。功利主义者认为，人必须向往适合于人类的幸福，而非适合于猪的幸福。穆勒进一步宣称，存在着不同种类的快乐和不同形式的幸福，可以在"质量"和"数量"上加以比较。他提出了一个著名的区别，说做一个永不满的人强似做一头满足的猪，做不满的苏格拉底好过做满足的傻子。

这造成了两个困难：第一，如果把幸福的质量也考虑在内，幸福最大化的主张就难以立足。功利主义要把道德当作丁是丁、卯是卯的可计量的东西；但穆勒在关于数量的讨论中引进了质量的因素，这就使功利主义的这个企图成为完全不可行。第二，如果穆勒认为，人做任何事都是为了得到

幸福，那么他“做不满的苏格拉底好过做满足的傻子”这句话的意思就难以理解。如果傻子比苏格拉底幸福，他就应该比苏格拉底过得好。这与柏拉图笔下的色拉叙马霍斯的论点不同。色拉叙马霍斯认为，幸福是增加自己的权势，压过所有其他人。穆勒这个论点并未提及人应该做什么事情，只是说能感到幸福就是成功，无论幸福是如何得到的。色拉叙马霍斯对终日懒散、无所事事的人会不以为然，纯粹的功利主义却不能批评一个快乐的懒人。

穆勒觉得，这些困难可以解释明白。他认为，谁都知道做不满的人比做满足的猪好，任何人如果面临这样的选择，都不会对此有异议。没有一个对生活不满的人希望自己是一头心满意足的猪。苏格拉底也不会希望变成快乐的傻子。对穆勒来说，这证明幸福的形式有高级低级之分。他预见到批评者肯定会反驳说，决定幸福的级别需要幸福以外的标准，于是提出了第二个观点，说现在的人把幸福与许多最初不属于幸福范畴的东西等同了起来。我们做的很多事情原来只是为了帮助增加自己将来的幸福，但这些原本为达到幸福所采用的手段后来变成了幸福的一部分。也许我们起初说实话是为了得到别人的信任，不是因为想做诚实的人，但过了一段时间后，我们就无论如何也不想撒谎了。有人说应该为了美德而追求美德，穆勒对此丝毫没有异议；这样做显然符合其他人的利益，至于我们自己，它已经成了我们所追求的生活的一部分。

正义

需要探讨一下这对穆勒的政治理论产生了何种影响。他的道德理论完全是政治性的，不仅因为政治性的评论在《功利主义》中随处可见。道德是一种社会制度，穆勒同意柏拉图和亚里士多德的观点，认为促进美德是政治的头等任务；但因为穆勒的道德观与他们两位迥然不同，所以他可以根据自由主义的观点，把促进美德的方法分为直接的与间接的两种方式，柏拉图和亚里士多德则不能。穆勒关于正义的论述即是一例。正义（或公正）对功利主义来说是个棘手的问题；它似乎直接涉及具体个人，涉及赏与罚的分配，也涉及严格的义务，功利却是为了实现各色人等幸福的最大化，它规定的义务是“差不多”的，并不严格。穆勒认为，正义的要求从根本上说是功利主义的，但因为正义促进的那种功能特别重要，所以我们给了它一个特别的标签，执行起来也尤为一丝不苟。正义促进的功能是安全；虽然邻居能够为我们做的事情中许多是可有可无的，但是他们对我们的安全的尊重必不可少。

从狭义上看，穆勒对正义（或公正）的论述存在着诸多破绽。我们通常不会说谋杀是不公正，但是它对安全的破坏；如果学生甲的学习不如学生乙，却偏要表扬学生甲，贬低学生乙，这是不公正的，然而它根本不会破

坏安全。不过，如果将正义视为最需要落实的道德领域，穆勒的论述还是比较到位的。通过心理压力来迫使人们循规蹈矩，这是社会的自我治理，没有官方介入；社会就是靠这个办法使人们不致行为失控，并使人们互相合作，尊重彼此的利益。缺乏这种自我监管的社会一般都是暴力高发、经济水平低下的社会。多年来，美国的社群运动一直对此高度强调。[注]道德领域中被穆勒称为正义的部分是最重要、最基本的部分。每个人都应能够请求社会帮助他抵御任何攻击，这一点在实现正义方面尤其重要。因此，正义无可置疑地成为最具政治性的美德。对于社会管束成员的能力，穆勒比今人更加乐观。他担心的是近代社会把人管得太严，剥夺他们的主动性和自信心。《论自由》就是为了纠正这个倾向。

《论自由》

穆勒对《论自由》倾注了超常的激情，想把它写成传世之作。不过，它针对的受众仍然是维多利亚时代中期的英国人。19世纪50年代早期，穆勒和哈丽雅特开始动笔撰写《论自由》时，都觉得英国的因循守旧和千人一面令人窒息。穆勒从《论美国的民主》中得知，民主很容易蜕变为“多数人的暴政”，而且实施这种暴政的手法可能会花样翻新。穆勒和托克维尔一样，认为民主的大潮不可抵抗。普通人为保护自己不受国王和贵族的荼毒，奋斗了几个世纪。他们靠后人所说的“反制力量”与压迫者抗衡。他们争取到了参与政府的权利，以此作为推翻统治阶级的压迫的办法。[注]问题是，这有可能导致一种新形式的压迫，穆勒和托克维尔认为苗头已经显现了出来。矛盾的是，这种压迫比旧的压迫温和许多，却更难抵抗。如果统治阶级是少数，它就时刻处于被推翻的危险之中，因为反对它的人在数目上远远超过了它，所以，它必须紧紧抓住权力机器和维护权威的意识形态手段。因此，维持君主制和贵族制要靠忠心事主的士兵和能言善辩的神父。民主制无须为保住权位而担心，因为它既掌握着控制国家的手段，也得到了多数人的支持。

穆勒之前的思想家担心近代民主会成为古代那种山头林立、吵闹不休的民主的翻版，穆勒反而怕它不会那样。他担心的是，近代民主将由大众主导，公共舆论的巨大压力会紧紧制约着社会的每一个成员。这是一种新型的压迫；社会作为集体，压迫着作为个人的每一个成员。更糟糕的是，人甚至会自我压迫。这一进程不难想象。培养儿童良知的社会化过程是“内化”的过程，其间孩子把其他人以及整个社会的态度与观念吸收为自己的。穆勒这个思想与弗洛伊德对“超我”发展的描述非常相似，只缺少了弗洛伊德对性欲和压抑性欲的关注。所有这类论述都指出，孩子把他人的意见内化为自我抑制；人不会表达或采取行动去满足自己的内心所想，即使有所表达或行动，心中也充满了负罪感。

《论自由》的主题思想是，如果我们在一个强调一致性的民主社会中长大，就会将公共舆论内化。这个过程也许并不野蛮、粗暴，甚至不带有通常意义上的偏见，但它会阻止我们自主思考。每当我们想坚持己见，或产生不符合主流思想的念头时，我们都会畏惧退缩。穆勒与托克维尔持同一观点，担心除非采取预防措施，否则民主社会就会千人一面；问题是这种担心是否正确。他们两位在论述中都没有简单地把民主的政治安排与趋同性的文化联系起来。两人都希望实现多元的自由主义，使任何意见都不受压制；两人都认为，近代民主的发展趋势是朝着因循守成的方向。古代民主没有这样的问题；城邦规模很小，民风又注重力争上游，争取荣耀，这确保了伶牙俐齿、精力充沛的人个个都想标新立异，出人头地。在近代民主社会中，社会生活的经济基础使许多人的生活状况相差无几；也许他们之间有经济利益的冲突，但他们处境的类似造成了意见的一致。

这并非批评工人阶级对自由的价值观支持不够。如果绝大多数选民都是缺乏教育的体力劳动者，民主将意味着什么；穆勒当然对这个问题感到焦虑，但他在《论自由》中批评的是中产阶级的道德观念。毕竟，他认为美国完全是由中产阶级组成的。他想要人们摆脱体面这个枷锁，不让它抑制自己的思想、感情和行动。所以，穆勒的首要攻击目标是一种社会态度，不是政治压迫，但他对社会压力的担忧也凸显了他对此种社会态度所产生的政治后果的焦虑。穆勒和托克维尔一样，非常担心会出现静悄悄的暴君制。在那种情况下，不附和主流意见的人求职时会碰壁，对俱乐部、大学和政党均不得其门而入。他们倒是不会被投入监狱或送往集中营。一个绝大多数人都持同一思想的社会不需要更锐利的武器。

至于什么能够抵抗这种力量，穆勒手头只有一个工具，那就是他在19世纪20年代经历了那次神经崩溃之后发展起来的自由多元的政治理论。穆勒读了歌德、威廉·冯·洪堡[注]和英国浪漫派诗人的作品后，认识到人性有多个方面，有些方面甚至相互矛盾。他没有放弃功利主义的信仰，但认为用"幸福"作标签来形容人真正想要并能作为政治目标来追求的东西，意思过于模糊。近代人类的真正目标是以自己的方式实现自我；具有充分的自我意识、有能力控制自己生活的人努力实现生活的和谐，按照自己的心意生活，而不是照搬别人的标准。

此论在功利主义的基础上能否说得通尚且存疑，无论如何，它都与边沁的理论不相符合。人若是致力于实现完全的自主，那么一旦努力受挫就必然不幸福；但是在140年后的今天，关于穆勒是否解释清楚了自由对人的幸福的影响，批评家仍然言人人殊。尽管如此，《论自由》的走向是清楚的。穆勒为社会作为集体该如何对待各个成员提出了一条总的原则，这条原则只管理社会对个人的强迫；它规定，社会只有为了自卫才能对成员实行强迫。除了防止行为者伤害他人之外，社会可以采用鼓励、规劝、批评

和诱哄的方法，但不能诉诸强迫。这就需要说明什么算是对社会成员行为的强迫干预，但穆勒从未对强迫做出过界定。他的思想要旨如下：强迫某人意味着威胁对他造成伤害；伤害可以是心理上的，也可以是身体上的；造成伤害的目的是阻止相关的思想或行动，因此是一种惩罚。所以，穆勒的原则是，社会只有为了保护别人方可进行惩罚。这是“反家长统治”的原则。

至于社会可以保护人们不受哪些伤害，穆勒没有直接谈及，但他说明了哪些不算伤害。听到别人和自己喜欢的思想唱反调不是伤害，听到别人骂自己的宗教信仰是一派胡言也不是伤害，知道别人认为自己的忠诚不过是一种迷信仍然不是伤害。这是“反道德主义”原则，不能以某种行为不道德为由来决定该行为给人造成了伤害。但是，可以因它给人造成了伤害而决定它是不道德的，这就是功利主义者的判断法。穆勒想说服读者相信，社会若采取精神或肉体上的惩罚措施来对成员进行强迫，只能是为了防止造成无可争议的伤害，或防止由契约保证的权利（比如婚姻）受到侵犯，或保证对社会运转不可或缺的权利（比如应召去法庭作证）得到尊重。

这条原则经常被称为“伤害原则”，意思是社会只有在防止对他人造成伤害时才能对个人施行强迫；它的实质是否定性的。它为社会的强迫确定了界限，越限的强迫绝对不准许。它暗示了思想的绝对自由和言论几乎绝对的自由。根据穆勒的观点，两类言论自由需要限制，一是煽动，一是虚饰。如果向聚集在一个玉米商家门口的愤怒的人群说，玉米商都是盗贼，这就是煽动。这话可以写进经济学的教科书，但不能对愤怒的暴民这样说，因为那等于煽动暴乱和谋杀。对虚饰的限制也很正确，小说里能写的不能写进合同。穆勒觉得，对行动自由的限制比较难以把握，但根本原则是一样的。即使在生死攸关的情况下，比如阻拦某人走上架在深壑之上摇摇欲坠的危桥，穆勒仍然认为，外人干涉的极限只能是确保过桥者明白自己冒的风险。以此推论，对穆勒来说，真正自愿的卖淫不能算犯罪，管制吸毒只能和对待一切危险品一样，确保人们知道自己买的是什么东西。鉴于人人尽知酒精的危害，对酒醉犯罪应该比对清醒时犯罪施以更严厉的惩罚，以此鼓励人们在有可能和别人起冲突或伤害别人时（如驾车的时候）保持清醒。除此之外，任何不危害别人仅给本人带来风险的事可以尽管去做。

这是穆勒论述的否定性的一面。肯定性的一面并未得到评论家足够的注意。穆勒坚持认为，生活不只是不做不能做的事。如果你酗酒，我们也许无法强迫你戒酒，但可以告诉你，你变成了个讨厌的邋遢鬼，谁都不愿意被人看到和你在一起，你会变成孤家寡人，事业没有前途，你清醒的时候想到自己虚掷的光阴会自怨自厌。根据穆勒的分析，这些都不算强迫。我

们没有对你说："如果你再喝酒，我们会让所有人都不理你。"我们说的是："如果你再喝酒，大家不管再怎么能忍也都受不了和你在一起。"此话指出了一旦每个人都行使你认为自己应有的自由后将产生的结果。穆勒并不否认，谁也不愿意听别人数落自己的行为令人厌恶、无聊可憎或品位低下。他说，应该弄清楚人在哪些领域中有理由让别人按自己的意愿行事，在哪些领域中没有这样做的理由。

这里不是探讨穆勒关于人类生活终极目标的思想的地方；政治制度保护着我们，让我们各自追求生活的终极目标，但政治制度充其量只能为我们提供资源。要发展为独立思考、有想象力、大胆有趣的人，不是说做就能做得到的，监视督促也起不了多大作用。在这个领域中，任何信奉自由主义的人都要小心翼翼，谨防越限，穆勒关于教育的观点就是个很好的例子。父母必须让孩子接受教育；不这样做就违背了两种权利：一是社会的权利——不能把无能谋生的人随便扔给社会；二是孩子的权利——生养孩子的人不能在孩子尚未学到必要技能的时候就把孩子推到社会上去。注国家不应指定学校的应授课程，在一般情况下也不应管理学校，只除了建立少数样板来展示好学校能够取得的成就。无力支付学费的父母应当得到补贴。如果举行全国考试，考题必须只涉及事实，绝不能要求考生表示任何政治或宗教的观点。尽管如此，穆勒笔下有时还是忍不住流露出对英国公众没有文化的轻蔑。他建议英国政府采取具有明显的普鲁士特征的办法，建立一套公共教育制度；老师对学生的需要了解得比学生自己更清楚，明智的政府对公众的需要知道得也比公众自身更透彻。有时，仁慈的官僚似乎比自由意志论者更胜一筹。

《代议制政府》

穆勒为民主的缺陷提出了哲学上的补救办法后，在《代议制政府》中又提出了政治与制度上的补救办法。穆勒这本书的标题是精心思考后确定的。他写的不是简单多数统治意义上的"民主"，甚至不是选举中获得多数（更可能是相对多数）票的政党依靠在议会中的多数席位治理国家的那种"民主"。他要写的是书的标题所说的代议制形式的政府。穆勒随着年事日长，渐渐远离了年轻时相信多数主义民主能在英国建立清廉高效的政府的信念。这部分地反映了他对他父亲在《论政府》中对这个问题发表的观点的怀疑，但对他影响更大的是托克维尔的《论美国的民主》。该书的一个思想是，因为美国社会是多元化和多样性的社会，所以它的民主与自由一致，但即使在美国，多数人可以为所欲为的信条也有凌驾其余的趋势。穆勒和托克维尔一样，认为需要维持"意见的对抗"，这样，多数人尽管可以继续统治，但是他们的统治不会总是一帆风顺，无人挑战。注

穆勒比托克维尔更加毫不含糊地认为，最重要的是确保建立“进步的”政府。托克维尔对往昔的贵族制还有恋旧的情绪，穆勒则没有。他们两人都认为，民主是社会平等日渐增强的自然产物。他们也同意，政治民主稍不留神就会变成一大群心满意足的羊温顺地唯牧羊人之命是从。即使如此，两人还是有区别的。托克维尔的关注更直接涉及政治；从《论美国的民主》下卷结尾处可以看出，他担心人们只顾私人生活，不愿意尽公民的义务去积极参与公共事务。穆勒则想象，思想、工业和道德将永远进步下去；他关心的是，何种形式的政府能够最好地利用人力资源、最好地推动社会向着更高阶段前进。在有些情况下，他基于这一考虑提出的论点使近代读者感到不安。比如，穆勒相信，古时候的奴隶制有其存在的道理；没有奴隶制，希腊的思想和政治力量就无法解放出来。近代的人却对奴隶制深恶痛绝。同样，如果统治集团或阶层比被统治者先进得太多，只有专制行政才能把被统治的阶级或人民带入进步的主流，那么暴君制就是有道理的。穆勒和卡尔·马克思一样，认为英国在印度的统治有利于印度人民未来的福祉，可以以此为由来为英国对印度的统治辩解。没有几个印度人会同意此论，虽然许多人对穆勒描绘的进步心向往之。

在19世纪的英国这样的近代社会，暴君制完全没有市场；仁慈的暴君制是所有政府形式中最坏的一个。唯一可以容忍的政府是对被统治者负责的政府。不同的人在能力与智力上的差别不足以成为建立柏拉图式的暴君制的理由；依靠世袭的统治精英也不是好办法；官僚政府固然长处不少，但经常做事疲沓，死气沉沉。代议制政府使发达社会的公民得以自我治理，因而激发他们的理想、抱负和干劲。只有当代议制政府组织得当、操作合宜的时候，才能达到这种效果。穆勒看到并尖锐地指出，近代世界的自治不能是严格按字面意思的自我治理。直接民主在雅典可行，在近代社会的某些方面也许未尝不可，但是，它无法适用于一个统治3000万人民的政府。穆勒和黑格尔一样，对马克思和无数社会主义者及无政府主义者渴望国家消亡的心情不能苟同。近代社会的行政管理当局责任重大，非专业人员根本无法胜任。近代政府的精髓是选举责任制。选民不像亚里士多德“统治别人也受别人统治”的理想所想象的那样，能获得自己执掌治国大权的机会，而是能够保证政府是好政府。

《代议制政府》的具体内容从未像《论自由》或《功利主义》那样引起过巨大的反响，但它提出了一些不同寻常的论点。穆勒不仅坚称，自治不能是严格按字面意思的自我治理，而且要求选民高度服从政府。选民选出来的人不能和自己水平一样，而是应该比自己高明，能虑自己所不能见。至于选举权，穆勒提出了三个使当时的人难以接受的观点：第一是应该扩大投票权，将妇女包括进来。19世纪60年代早期，英国有选民资格的只限于拥有自己可自由处置的不动产的成年男性，占全国成年男性人口的14%。显然，投票权应该尽快扩大，但当时设想的扩大只是把下层中产阶级和一

部分工人阶级的成员“纳入宪法的范围”。议会辩论1867年的改革法案时，穆勒恰好是议员，他提出了一项提案，提议给妇女与男性同样的投票权，该提案在二读时获得了72票赞成票，票数如此之多，出乎所有人的意料。到了第一次世界大战之后，政府才颁布法令，把投票权赋予30岁以上的已婚妇女。穆勒没有为支持女性投票权提出什么理论，只是指出，说妇女不应有投票权好比说红头发的男人不应有投票权，是明显的不合理。

穆勒第二个惊世骇俗的观点是，应抛弃“一人一票”的原则，改为“一人至少一票；根据所受教育的程度，一人可以占三到四票”。他知道，一人多票的建议会遇到普遍怀疑；更使人疑虑重重的是，他提出这个建议不是作为一项短期措施来保护有产阶级的权利不致受到刚获得投票权的工人阶级选民的侵犯，而是将它定为合理的投票制度的一项永久性规定。当时的小说家将其称为穆勒的“幻想投票权”。穆勒的意思是，选民投票时需要考虑的是候选人的意见是否明智，而非自己的个人利益，所以应给受过较好教育的选民更多的票数，以此来鼓励选民开发智力。20世纪的政治学家对以这种方式奖励教育的建议会感到震惊，但他们经常称许的一个事实是，教育程度较高的人的影响力超过了他们的实际人数，因为他们作为“舆论领袖”，决定了教育程度较低、对时事不太关心的选民的投票方向。

穆勒第三个非正统的观点是，他支持并捍卫最公平因此也最复杂的比例代表制。他和别人一样注意到，在两党制下，一个政党只要能得到公民投票总数的四分之一强（也就是说，它在议会中赢得的席位刚刚达到多数，而赢得的每一个席位也是靠刚刚达到多数，剩下的全部输掉），就能胜选组阁。如果是多党竞争，赢得选举的标准是“第一个过线”，也就是看谁得到了相对多数；在这种情况下，有40%的选民的支持经常就赢得了相对多数的选票，鉴于实际投票的人数一般只占有选民资格的人口的一半，投票支持政府的就只有20%的成年人口。穆勒想结束这种情况。事实上，他是想双管齐下，彻底解决这个问题。在选民一边，他想让每个选民都有同样的机会投票给胜选的候选人。为此目的，他极力提倡托马斯·黑尔设计的可转移投票制。这个制度的技术细节十分复杂，而穆勒此书针对的读者群是非专业的大众，故此对其略过未提。这个制度的优点在于，如果某个投票人首选的候选人没有获胜，次选的候选人也许能获胜；如果还没胜，还有第三个选择，以此类推；它的缺点在于，选民需要跨区投票，而英国人和美国人一样，一直坚持选民和他们选出的议员必须属于同一地区。然而，爱尔兰共和国实行可转移投票制已有90年之久，从未出过任何问题，英国人也使用这一办法选举欧洲议会的前身欧洲大会的成员。

穆勒不在乎是否会伤害到英国政治家或他们的崇拜者的感情。他认为，政党政府是一个错误，议会制政府的目的长期以来一直遭到误解。正如投票人应当选举比自己强的人来评判政府的行为一样，议会的议员也应当建立

比他们自己更有治国能力的政府。针对把议会称为“清谈俱乐部”的批评，穆勒反驳说，那恰恰是议会的正业。他关于立法机构应如何工作的观点并不十分清楚，但他认为，应该由某种形式的立法委员会来制定立法，然后提交给议会；议会审议之后决定是接受还是拒绝。穆勒认为，不应该给议会以修正法律的权力，因为那会助长无能的立法者随便提出立法。如果议会仅有批准和否决的权力，立法委员会可以收回被议会拒绝的法案，再提出更好的法案。这里面三个重要的影响清晰可辨：一是边沁坚持立法是一门科学，非专业者不应参与的观点；二是穆勒自己作为对英国的党派政客极不信任的行政人员的生涯经历；三是雅典的榜样，那时，没有专业立法知识的公民组成的公民大会对呈交给它的立法提议举行辩论，以此来决定是批准还是拒绝。中世纪晚期佛罗伦萨共和国的立法制度与之相似；马基雅维利和卢梭都认为，公民共和国理所当然应该采取类似的制度。他们的观点是以罗马共和国的经验为基础的，穆勒却不是。穆勒的独特之处还包括他明显地认为雅典的民主优于罗马的寡头政治。

穆勒关于成功的自由民主政体的思想的最后两个特点至今令人深感兴趣，一个是他关于殖民地及其政府的思想，另一个是他对把权力从中央下放到地方的热心提倡。穆勒不是普通意义上的帝国主义者。他不认为，侵略或征服别的国家，或到海外去获取大片土地是发达国家的使命。但如果已经获得了殖民地，就应该继续保持，直到殖民地具备了实现独立与自治的条件。这不仅有利于殖民地本身（穆勒为东印度公司治理印度的辩护正是以此为基础的），而且会提高宗主国的威望；此言出自穆勒之口令人相当意外。

穆勒热心提倡权力下放，但并不支持封建制度。如果人民对国家的归属感不够强，不足以保证国家的团结，可以用有效的联邦体制来补救。穆勒坚信，要维持国家统一，使公民愿意为了彼此的利益而牺牲，就必须培养强烈的国家认同感。他是后果主义者，不是沙文主义者。他不认为一个民族天生比另一个民族优越；在历史的某个时刻，一个民族也许对人类发展的贡献比另一个民族大，但那只是各民族对人类历史做出贡献的附带性事实，国家不能借此永远吃老本。他也不像黑格尔那样，认为这个过程中有精神的作用。另外，尽管国家认同有其重要性，但是自由民主政体的燃眉之急是认真推行权力下放。民主社会的危险是老百姓消极被动，逐渐习惯于让政府包办一切；那将意味着进步的末日，也会加剧大众社会扼杀自由的趋势。纠正的办法是把责任尽量下放到社会的底层；知识要集中，责任要分散。这将推动地方的民主，培育公众的自力更生精神。穆勒的读者中，甚至在今人当中，到底有多少人真正想加入地方社区负责排污、照明、教育、图书馆和高速公路的各个委员会，为处理这些杂事出一份力，实在很难说。如果像征召陪审员那样征召公民履行这类义务，那会是个很有趣的实验，但结果难以预测。

《妇女的屈从地位》

穆勒所有著作中最激情澎湃的这一部是最后出版的，但穆勒其实一生都致力于争取女性平等。萌芽也许起于他的童年时代，他显然认为性格暴躁的詹姆斯·穆勒欺凌妻子；也许起于一天他在上班的路上看到了一具弃婴的尸体，他震惊之下，开始在伦敦东区的工人居住区一家家分发讲解避孕知识的传单。他在报刊上发表文章，激烈批评家庭暴力，批评对殴打妻子或同居人的男人量刑太轻。《代议制政府》对反对女性投票权的人报以强烈的轻蔑。但是，在男女平等（无论是权利的平等还是尊重的平等）的问题上，功利主义面临着明显的困难。按照功利主义的原则，造成幸福的不平等是好的，否则就是坏的。如果提倡给妇女投票权，向妇女开放受教育和出外工作的机会，给妇女与男人平等的财产权，婚姻失败时给妇女以同样的子女抚养权——简言之，提倡穆勒所提倡的一切，那么功利主义有一个标准的回应：妇女在现状中感到幸福。因此，《妇女的屈从地位》很难算是功利主义的论文。

的确，穆勒只是到了《妇女的屈从地位》结束的地方，才从功利的角度阐述了让妇女和男人从事一样的职业、过一样的生活的结果。此文结构简单，说理有力。穆勒在文中问道，有没有明显的理由说明，妇女在教育、就业、政治、财产权和婚姻中的权利应该比男人少？穆勒认为，这个问题理当由男女不平等的卫护者来回答。他的根本论点是，妇女的素质中没有任何东西说明，如果她们获得和男人同样的机会和教育，她们不会照样能当律师、医生、政治家，照样干得风生水起。一种反对意见说，纵观人类历史，从来没有过女性哲学家、数学家、剧作家等；对此，穆勒一贯的回答是，谁也不知道妇女在平等的条件下能取得什么成就。我们所谓的人性是在社会教育与家庭安排的影响操纵下发展起来的人性。妇女迄今为止尚未克服社会为她们设置的重重障碍，因此无法得知，如果没有这些障碍，她们会达到何种高度。

对于此论是否公平，批评家着墨甚多。穆勒把证据的标准设得非常高。难以知道他认为什么才算是合格的证据，可以用来证明妇女也许天生不如男人会写大歌剧，但天生比男人会写小说，或者反之。另一方面，穆勒对依据“天生”提出的任何论点都抱有怀疑，这当然是对的。亚里士多德相信有些人“天生是奴隶”，近代思想家却不接受这个观点。穆勒在这里的论述也有助于对《论自由》的理解。有理由认为，穆勒在《论自由》中从功利主义的角度对自由的捍卫其实是出于他对个人自主的强烈信念；同样有理由认为，《妇女的屈从地位》也是出于同一个信念。在穆勒看来，按照别人的主张决定自己的生活方式等于是对自己的自由的背叛；他强烈赞成自由自在的个人生活，从这个角度有力地批评了导致妇女在工作、艺术和政治中地位低下的社会陋习。在此文结尾处，穆勒向男性读者提出了一个简单

的问题：他们会愿意为了享受儿时的舒适而牺牲成人的自由吗？如果回答显然是否定的，他们就不该不准妇女得到他们自己如此珍惜的自由。注 因为《妇女的屈从地位》是穆勒生前出版的最后一部著作，所以可以说，它是穆勒对他父亲在他身上做的教育实验发表的重要的最终评论。

穆勒对大众社会的危险忧心忡忡，一个重要的原因是他读了我们下面将看到的作家阿历克西·德·托克维尔的著作。但是，在把目光转向托克维尔之前，还需要注意穆勒的另外两个思想：第一个是穆勒对有关人性的思想的怀疑。我们已经看到，卢梭推翻了关于人性与自然状态中的人的旧有观念；他说，现在看到的人性是社会化的人性，是由漫长的历史演变塑造而成的。穆勒也持这种观点；他认为，各种形式的保守思想无一例外都有一个弱点，那就是错把习惯当自然。习惯是“第二自然”，绝不能误以为它是第一自然。这个观点很有道理。每当政治家、牧师和辩论家谴责某些做法“违反自然”或攻击某项改革建议“违反自然”的时候，都应该用“违反习惯”来取代“违反自然”，再看一看意思是否完全一样。黑格尔对穆勒的这个思想不会反对，因为他也对“自然”是否真的是自然抱有怀疑。穆勒的第二个思想却与黑格尔的思想截然不同，也与托克维尔的主张稍有矛盾。黑格尔对近代世界的人受社会的影响，接受本地的社会与政治规范没有意见。穆勒则不然。黑格尔与近代鼓吹建立公有社会的人一样，认为社会将人塑造成了理性的个人，并自始至终对人进行管束；基本上，当个人抱怨社会的某种制度或态度不合理，或过分限制个人自由的时候，人们总是假设社会这样做也许有其道理。穆勒也相信，自私的婴儿只有通过抚养这个社会化过程才能长成有责任心的大人。但是，他认为社会可能对人管束得太多；穆勒觉得，应该假设持有异见的个人有道理。这场争论至今尚无定论，而托克维尔值得研究的一个原因就是，他认为政治自由主义必须建立在相当保守的社会基础上，其保守程度会使穆勒感到不安。托克维尔不相信精神是主导历史的力量，这一点他与黑格尔不同，却与穆勒不谋而合。

---

1. “clerisy”的拼法与英文的教士“clergy”非常接近。——译者注

2. 一种儿童游戏，以己方之针越过对方之针为胜。——译者注

3. Wilhelm von Humboldt，1767—1835，德国语言学家、教育改革家。——译者注

4. Bentham, *Handbook of Political Fallacies*; Armitage, *The Declaration of Independence*, pp. 79-80.

5. Bentham *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, chaps. 1-5, in *Utilitarianism and Other Essays*, pp. 65-111.

6. Bentham, quoted by Hart, *Essays on Bentham*, p. 51.

7. J. Mill, *Political Writings*, pp. 3-42.

8. Ibid., p. 291.

9. J. S. Mill, *Autobiography*, pp. 77-80.

10. Ibid., pp. 25-40.

11. Ibid., pp. 30-31.

12. Ibid., pp. 111ff. (“A Crisis in My Mental History”).

13. Ibid., pp. 116-17.

14. J. S. Mill, in *Essays on Politics and Culture*, pp. 77-120, 173-213.

15. J. S. Mill, *Autobiography*, pp. 202-4.

16. J. S. Mill, “Of the Geometrical or Abstract Method, ” in *System of Logic*, bk. 6, chap. 8, in *The Collected Works*, 8:887-894.

17. J. S. Mill, “Of Ethology or the Science of the Formation of Character, ” bk. 6, chap. 5, in *Collected Works*, 8:861-74.

18. J. S. Mill, “On the Probable Futurity of the Labouring Classes, ” in *Principles of Political Economy*, bk. 4, chap. 7, in *Collected Works*, 3:759-96; “Chapters on Socialism, ” ibid., 5:707-53.

19. J. S. Mill, “The Spirit of the Age, ” in *Essays on Politics and Culture*, pp 1-44.

20. Ibid., pp. 36-40.

21. J. S. Mill, *System of Logic*, bk. 6, chap. 12, sec. 7, in *Utilitarianism and Other Essays*, pp. 139-40.

22. J. S. Mill, “Bentham, ” in *Utilitarianism*, pp. 171-73.

23. Ibid., pp. 171-72.

24. J. S. Mill, “Civilization, ” in *Essays on Politics and Culture*, pp. 47ff.

25. Ibid., pp. 274-75.

26. Ibid., p. 278.

27. Ibid., pp. 304-6.

28. Putnam, *Bowling Alone*.

29. J. S. Mill, *On Liberty*, pp. 8-11.

30. Ibid., p. 17.

31. Ibid., pp. 64-65.

32. Ibid., pp. 106-18.

33. Ibid., pp. 117-21.

34. J. S. Mill, *Representative Government*, in *Collected Works*, 19:458-59.

35. J. S. Mill, *The Subjection of Women*, pp. 238-39.

第二十章 托克维尔与民主



《论美国的民主》令人意外的作者

美国读者都知道，阿历克西·德·托克维尔写了《论美国的民主》。法国读者则更熟悉他的《旧制度与大革命》。研究19世纪英国与法国的帝国主义野心的历史学家知道他热心支持法国对阿尔及利亚的征服。他对法军对柏柏尔人犯下的残酷暴行视若无睹，这与他对受英裔美国人荼毒的美洲土著寄予的深切同情形成惊人的对比。注本章从托克维尔对美国民主成败的分析开始，接下去简短地讨论他为法国帝国主义的辩护，最后介绍他关于为何（以及何时）会发生革命，特别是法国大革命在法国产生的结果为何既是天翻地覆又是几乎一切如故的论述。先来看作者。

对美国民主最重要的叙述居然出自一位法国贵族之笔，特别是这位贵族开始他1831—1832年九个月的美国之游时年仅25岁，30岁就出版了《论美国的民主》的上卷；这一切实在令人意外。更令人意外的是，阿历克西·德·托克维尔的家庭强烈支持君主制，对复辟的波旁王朝的路易十八和查理十世忠心耿耿。托克维尔是因为波旁王朝在1830年7月的革命中垮台才出游美国的。被称为“资产者君主”的奥尔良公爵路易-菲利普上台后，要求国家行政部门的工作人员必须宣誓效忠新政府，不然就得辞职。面对这个命令，在政府就职的托克维尔内心天人交战、痛苦煎熬。他和他的上司都觉得，他暂时离开一段时间会好一些。注结果情况并未好转；从美国回到法国不久，与他一起旅行的朋友古斯塔夫·德·博蒙特就被停职，于是他们两人一起挂冠求去。他们原来是凡尔赛地方的低级执法官员，访问美国是为了研究美国的刑法制度。他们回国一年后，写出了《美国的监狱制度》（*Du système pénitentiaire aux États-Unis*）；在这两位作者脱离法律界很久以后，这篇报告仍然作为关于监狱改革的参考资料广为使用。这两位年轻人对他们旅行的这个表面上的理由十分认真，接待他们的美国主人也同样认真。托克维尔抱怨说，他们不仅想让他参观美国的每一所监狱，而且还要让他去看每一个拘留所。

托克维尔的家族古老而显赫，祖籍在诺曼底。法国大革命的恐怖统治时期，他的父母险些丧命；他一位祖父辈的长辈被处以绞刑；他的曾外祖父M. 德·马勒泽布在旧制度下曾任新闻审查官，但思想开明，他也被绞死

了，因为他在对他的审判大会上为路易十六辩护。阿历克西是家里三个男孩中最小的一个，出生于1805年7月，在上述可怕的事件发生的10年之后。在托克维尔的大家族内，不同成员对大革命以及之后发生的事情所持的态度千差万别，从一个极端到另一个极端；有的远房亲戚是雅各宾派，其中一位甚至领养了被处死的格拉克斯·巴贝夫[注]的孩子们，有的则效忠拿破仑以及后来的路易-菲利普和路易·波拿巴。托克维尔自己的父亲埃尔韦是他在《旧制度与大革命》中讨论过的赞成立宪的那一类贵族；恪于形势，他转而支持君主制，忠心为路易十六的继承者服务，不愿意效忠任何其他人。他官运亨通，曾在好几个省做过省长（*préfet*），最后出任塞纳-瓦兹省的省长，这是省长一级的最高点。省府设在凡尔赛，埃尔韦在那里尽享廷臣-大员的特权。1830年的七月革命给他的公共生涯画上了句号。他退休赋闲，一直活到1856年84岁高龄时去世，仅比阿历克西早死三年。

托克维尔是在虔诚、保守的家庭氛围中长大的，家人把担任最高公职既视为责任，也视为权利。他从小被交给勒瑟尔神父教导，这位神父也曾做过托克维尔的父亲和两个哥哥——伊波利特和爱德华——的家庭教师。勒瑟尔神父是宗教保守派，大力贬斥自由派和自由主义，但也是位和蔼耐心的导师，注重开发学生的心智。少年的托克维尔在梅斯中学学业优异，毕业后去巴黎学习法律，1826年大学毕业。他的职业首选是从军，但因为健康不达标，只好退而求其次，进入政府的司法部门工作。他在著作中对美国人作为理性守法的公民所实现的平凡的日常安乐与富足褒扬有加，也对法国大军征服阿尔及利亚、建立帝国的显赫功绩赞不绝口，从中可见他对自己错过的机会是多么扼腕惋惜。

1827年，托克维尔被任命为助理法官。他还没来得及对官僚生涯感到厌倦，1830年的革命就爆发了。革命推翻了波旁王朝，扶植路易-菲利普上台。托克维尔违心地宣誓效忠路易-菲利普，结果得罪了家里最激烈拥护波旁王朝的那些亲戚。不久后，他和朋友兼同事古斯塔夫·德·博蒙特商量好一起出访美国，去考察那里的刑法及监狱制度。他们是自费旅行，所以上司没有理由不准他们请假，尽管整整拖了六个月才批准。1831年5月9日，他们到达了纽约。

近两个世纪以来，《论美国的民主》一直是政治分析的扛鼎之作。作者追求的目标不是在后世的政治学课程大纲中占一席之地，而是一举成就文名，并在法国政治中平步青云。《论美国的民主》是为爱读书、好思考的受众而写的，托克维尔希望此书为他赢得的名声能使他在政治上有所斩获。1835年，《论美国的民主》上卷出版，托克维尔因此名声大振；1840年下卷的出版使他一年后当选为法兰西学院院士。名声还使他在别的方面也得到了解放。他青年时期爱上的女人都被认为是不合适的——社会

地位配不上他。到了30岁，托克维尔在社会上有了地位，母亲也去世了，终于可以自己做主了，于是他娶了玛丽·莫特利。她是位极其普通的英国女子，出身中产阶级，确切年龄不详，但至少比托克维尔大6岁。他们的婚姻出人意料地成功，尽管充满了磕磕绊绊。他们两人并不般配，但彼此深深相爱。她成了虔诚的天主教徒；他在十几岁时就不再信教，后来再也没有重拾宗教信仰。托克维尔比较倾向于自然神论，对神秘主义产生了兴趣。他无法将自己这些感受对妻子畅所欲言，因此备感苦恼，同时也知道，他的妻子因他把这些心事向红颜知己斯韦钦夫人倾诉而感到非常嫉妒。(注)

托克维尔最大的愿望是在政治上有所建树；1837年，他没能选入国民大会，但两年后终于如愿以偿。他是重要的政治人物，但仕途并不顺畅，因为若想成功就必须拉拢属于资产阶级的政客，而他对那些人的鄙视太形之于色。无论如何，他都反对19世纪40年代的政府，而且似乎注定一直要做反对派。从1848年2月的革命赶走了路易-菲利普，到1851年12月路易·波拿巴政变成功，这段时期内法国的形势波诡云谲，其间托克维尔的表现并不太好。他嘲笑他的嫂子在革命爆发时惊慌失措，但他自己也近于惶然无主。他的惊惶是思想上的，不是肉体上的。他面对人身安全受到的威胁冷静如恒，实在可钦可佩；但他对革命的起因则奇怪地茫然不解，对穷人遭受的苦难的反应也刻薄无情。尽管如此，他关于那场革命的回忆录还是让人读来入迷。(注)造成路易-菲利普下台的沸腾民怨根本上出于经济原因。连年歉收使乡村的百姓民生凋敝，食不果腹，也造成城市居民生活必需品的价格飞涨。要维持政治稳定，必须采取一切办法缓解人民的经济困难。一旦有了像样的收成，实现了社会和平，重振了经济活动，就有机会改正过去的错误。但是，托克维尔信奉曼彻斯特学派的保守经济学，把救济措施视为向着没收富人财产并将他们送上断头台的方向迈出的步子。革命建立的临时政府采用了英国人对爱尔兰大饥荒采取的措施，因政府收入下降而紧缩开支，结果更是雪上加霜。1848年6月，巴黎的工人起来造反的时候，托克维尔的盟友对工人开了枪。

事态的发展为托克维尔所始料不及。镇压了“六月革命”的卡韦尼亚克将军在1848年12月的总统大选中被路易·波拿巴击败。托克维尔对波拿巴十分不齿，但接受了1849年成立的巴罗内阁的任命，出任外交部长一职；政府倒台后，他失去了外交部长的职位，并明确宣布不再担任公职。他仍然是国民大会的成员，并参加了受命为第二共和起草新宪法的委员会。他是研究美国宪法的专家，这个名声使他备受尊重，但他对美国宪法的极力推崇引起了其他委员的侧目。路易·波拿巴于1851年12月发动政变，托克维尔的政治生涯遂告结束。政变的导火索很可能是托克维尔大力宣扬美国宪法思想的一项成功，那就是他说服国民大会规定了总统任期的限制。波拿巴眼看自己就要被迫让位，显然只有发动政变才能保住位子，于是迈出了政

变这一步。当时，托克维尔已经罹患肺结核，病魔缠身，到他1859年去世之前，他一直过着退休学者的生活。在他生命的最后几年里，他写出了构思已久、描述法国大革命历史的《旧制度与大革命》的第一部分。约翰·斯图亚特·穆勒获赠了一本后，在感谢托克维尔赠书的信中说，鲜有人写出过三部完全不同的杰作——彼此迥异的《论美国的民主》上下两卷和《旧制度与大革命》。穆勒此言并非溢美之词。注一位现代批评家认为，托克维尔叙述1848年革命的《回忆录》（*Souvenirs*）甚至更为精彩。注

《论美国的民主》与美国的民主：动机

左派和右派都把托克维尔的思想拿来为己所用；现代保守派称道他对大政府的严词批评和对权力下放的热情拥护，许多美国自由派人士则赞扬他对团体与社区的关心，所有人都欣赏他对政治自由的坚定支持。美国的从政者因托克维尔对美国政治制度的称赞而洋洋得意，却忽略了他对众议院议员的"粗俗外表"的鄙薄。注几乎没有读者注意到他热心赞许美国监狱内使用的残酷惩罚手段，也没有多少人注意到他对家庭生活的观点深具压迫性。

难以确知托克维尔是左是右，但对他并非无法定位。法国人对美国感兴趣是因为他们自己1789年的大革命未能成功。1776年后，法国支持起义的美洲殖民地，但那与支持共和制政府无关，而是法国旨在收复"七年战争"失地的战略的一部分；英法"七年战争"结束后，英国夺取了法属印度，也占领了法国在北美的大部分土地。美国人认为，自己的革命吹响了政治革新的号角，世界各地的世袭君主制与贵族制都将被自由的共和国所取代。路易十六的政府派海军支援美国，派军官帮助指挥革命军，可不是为了这个目的。美国革命的领袖对此心中雪亮；他们明白，西班牙和法国帮助他们赶走英国人，是为了保护它们自己位于实现了解放的13个殖民地南边、西边和西北边的土地，所以，为了避免与这些盟友发生摩擦，他们很快与英国单独媾和，丝毫不觉有何不妥。尽管如此，一个有自由思想的法国人对美国还是会感到一定程度的家长式的骄傲，而一个爱国的法国人则会认为美国和法国联手狠狠教训了英国。

对任何对政治感兴趣的法国人来说，美国都是一个很有意思的题目。美国人发动革命，目的是建立一个自由、稳定和宪政的政府，他们成功了；而法国人41年来历尽跌宕起伏，从绝对君主制到立宪君主制，再到宣布建立共和国，接着又陷入暴民统治，进入血流成河的恐怖时期，从此转为保守共和国，然后是拿破仑的专制、波旁王朝复辟、再次革命，最后才建立了奥尔良王朝的立宪君主制。美国人是怎么成功的？在一定范围内，回答很明显；美国人（不太能令人信服地）声称，他们发动革命是被逼无奈，他

们原来享有的英国式自由遭到了乔治三世暴虐的议会和大臣的践踏，所以要把自由夺回来。北美殖民地的自治早已是不争的事实；英国统治崩溃后，没有出现无政府的混乱，公民一如既往，继续自我治理。美国革命期间实行的制度民主化后来有一定的回收，但美国独立并非一下跃入未知的领域，它更像是退回到英国内战时期的情形，那时，克伦威尔的新模范军（New Model Army）建立了对士兵负责的委员会，借以治理军队和国家。如果华盛顿是克伦威尔，美国革命也许会以军事独裁而告终；但如果华盛顿是克伦威尔，他就不会被推举为大陆军的总司令。

这段历史提出了这样的问题：什么样的社会与政治态度决定了一个社会的人可以合作实现自治，而另一个社会的人却做不到？为什么一个国家的人民精力充沛，志向远大，能够追求“得到正确理解的自我利益”，而另一个国家的人民却不行？一个既民主又自由的稳定的政治秩序需要独特的社会、道德和经济上的忠诚；亟须对它们进行分析。这些忠诚构成了后来的社会学家所谓的“政治文化”，也是孟德斯鸠研究的“道德”；它们是美国特殊的地理条件和长期殖民历史的产物。首批英国殖民者到达美洲后几乎过了两个世纪，美国才成为独立的民族国家。开放的边疆、封建制度的缺乏、首批殖民者的宗教信仰等诸多因素形成了美国人的态度，造就了他们的能力，使他们能够发动革命，却不致陷入无政府的混乱。

新生的共和国加强了使它强大的文化。良性循环随之形成：政治制度得到公民的热诚拥护，公民的支持使政治制度得以有效运作，它的有效性又加强了公民对它的忠诚。间接的支持同样值得注意，这种间接支持使政治制度得以把人民的主权与个人自由结合在一起。托克维尔对美国妇女的作用印象尤其深刻；她们虽然做姑娘的时候几乎百无顾忌，但一旦结婚，就成了得体行为的维护者。她们担负着美国这个粗糙的新生国家所亟须的心理上和道德上的规范职能。美国妇女行使的这种良性的道德监管确保了有足够的男性具有充分的公益精神和遵纪守法的态度，能够自我治理而不会陷入无政府状态，并且在这个权力高度下放的国家中保证各个社区能够有效维持自身的治安。注

托克维尔所受的影响：卢梭

有人批评托克维尔去美国时脑子里已经装满了先入为主的观念。一条评论说：“他还没看到任何东西之前已经想得太多。”无论他看到美国之前是否想得太多，他启程时肯定已经了解了许多关于平民政府在19世纪的发展前景的思想。这些思想有三个来源：第一个是卢梭，他是托克维尔自称每天都想到的两位思想家中的一位。托克维尔此言令人惊讶，因为卢梭是哲学家。尽管他也作曲，写小说，还是思辨历史学家，但是他主要是哲学家，是他给了康德在道德和政治哲学上的灵感。托克维尔不是哲学家，而是政

治社会学家，尽管他对人生的意义有着强烈的看法。卢梭分析的是自然权利、个人利益和共善，康德和在他之后的哲学家沿着卢梭的路子进一步展开研究，研究哲学的学者至今仍然孜孜于此。托克维尔却没有研究这类问题。他有着社会学家和历史学家的敏感触角，也有天生政治家的政治直觉；他为美国民主的壮观而震惊，想知道它从何而来，如何运作，前景如何。卢梭研究国家的合法性，将其纳入公意的道德权威之内，而这些并非托克维尔的关注所在。

尽管如此，托克维尔受卢梭的影响很容易解释。不仅美国，就连整个西方世界都深受卢梭在《社会契约论》和《论人类不平等的起源》中提出的平等精神的影响。平等在社会、经济和政治领域中意味着什么，这个问题大有争辩的余地。一个领域中的平等不一定与另一个领域中的平等相匹配。必须确定何种平等能够维持自由，何种平等却会威胁自由。《论美国的民主》和《旧制度与大革命》对这些问题做了雄辩的阐论。人人平等这个新观念是个人主义兴起的结果。就不同的个人主义的好与坏，卢梭的论述和托克维尔一样雄辩；托克维尔的分析更加尖锐，但与卢梭的观点并不矛盾。坏的个人主义（托克维尔一般简单地称其为“个人主义”）是一种自我中心的态度，与自认为是道德动物，有义务需履行也有权利要保护的那种强烈的感觉完全不同。后者是好的个人主义或个性。坏的个人主义的驱动力是嫉妒与恐惧，它对政治生活有可能产生灾难性的心理影响。它的平等观念是把别人往下拉到自己的水平，而不是与别人合作，共同提高所有人的道德与知识水平。不容任何差别、不忿儿任何高明的绝对平等主义有害于百花齐放和不断进步。穆勒就是读了托克维尔在《论美国的民主》下卷中的悲观论述，出于担心而写出了《论自由》。虽然“平等”和“同样”这两个概念在逻辑上各不相同，但是民主社会——确切地说是“大众”社会——会把二者混为一谈。[注]然而，《论美国的民主》上卷强调说，如果条件合适，处境的平等能激励人自力更生，立志高远，因而促进自由。卢梭强调道德平等，说尊重权利的政府应致力于实现这样的平等；托克维尔对此观点并不陌生，但他不愿涉足对道德哲学的探讨。

孟德斯鸠

卢梭就近代世界是否有可能维持共和制度提出了难以回答的问题；比他早40年的孟德斯鸠也提出了一些棘手的问题，托克维尔对孟德斯鸠的怀疑深有同感。孟德斯鸠和卢梭都焦虑地注意到，古典的政治美德理想和为国家甘愿自我牺牲的古典标准与近代世界耽于舒适、商业化、注重自我利益的价值观格格不入，但孟德斯鸠的风格更接近托克维尔。他是注重社会问题的政治分析家，不像卢梭那样对所分析的世界百般批评。他研究的是气候、地理、家庭生活等因素对政治的影响，还有一个世纪以来人们所谓的“政治社会化”，也就是在孩子成长期间教他们懂得所属社会的政治制

度，并引导他们产生对那种制度的忠诚的过程（但这个过程也可能使孩子对社会的其他特点产生忠诚，从而对统治社会的政治安排感到发自内心的厌恶）。

孟德斯鸠特别担心一人掌权的暴君制，还有宗教及意识形态的激情可能造成的破坏；这种担心很有道理。因此，他努力解释法国绝对君主制的优点，以及它的“温和”所显示的它与奥斯曼帝国的暴君制之间的分别。法国的绝对君主制不是暴君制，因为它不是靠恐惧维持的政权。司法正义由高度独立的法律制度管理，不由君主心血来潮，随意决定；财产为个人所拥有，不是统治者可随时收回的赐予；法国的臣民不是主权者的奴隶，他们也许不是斯巴达意义上的公民，更不是雅典意义上的公民，但他们也不是波斯意义上的奴隶。与任何依赖力量平衡的政权一样，法国君主制也容易退化变质，所以道德才如此重要。政治范畴外的态度、归属、习惯和信念维持着关于现存政治秩序中哪些可以容许、哪些不能容许的一致意见，它们起了缓冲的作用，使政治制度得以运行，并保证了法国人民对政府的忠诚。

基佐

从《论美国的民主》下卷和《旧制度与大革命》中可以看出，托克维尔作为知识分子终其一生都在思索大革命前君主制的优缺点和暴君制的性质。他借鉴的不只是18世纪前人的观点。他访问美国之前，听了两年弗朗索瓦·基佐做的题为“欧洲文明史”的讲座。前面提到，有位批评家说托克维尔看到美国之前想得太多，意思就是说托克维尔访美前已经吸收了基佐对社会变革的原因的看法和许多政治观点。托克维尔的确吸收了基佐关于社会变革原因的观点，但他未必认同基佐的政治观点。基佐比托克维尔年长18岁，却比他去世得晚。他出身于尼姆的一个资产阶级家庭，家人是胡格诺教徒，他的父亲死于大革命。他先是在日内瓦，然后在巴黎上学，20多岁就在文学上崭露头角。然而，虽然他被拿破仑一世任命为教授，但他一直与帝国政府保持着距离。他是新教徒，又支持立宪君主制，在拥护波旁王朝复辟的保守派眼中不受欢迎，但在比较开明的大臣眼中是一名能员。

1828年，他应聘成为索邦大学的近代史教授后，开设了关于欧洲历史的著名课程，特别强调中产阶级不可阻挡的崛起。他说，英国之所以成为近代最成功的国家，就是因为它把这个新兴阶级吸收入了稳定的政治制度；英国的立宪君主制把民众的精力导入了有用的渠道，而这种精力在法国过去一直受到压抑，直到在大革命中爆发出来。英国的制度体现了对抗的原则，特别是它维持了发表不同意见的自由，为表达反对意见留出了空间，因而保持了社会的开放、活泼和进步。从中得出的结论是，民主不可抵挡（这个民主指的是宽泛的、无政治含义的民主，包括平等的社会氛围和个

人有机会提高自身的社会与经济地位，但不包括普遍投票权和实施公意的制度），但必须由明智的政治精英来指导。托克维尔在《论美国的民主》中说，新世界需要新的政治学，此言反映了基佐的观点。

从狭义上看，托克维尔和基佐的政治观点并不相同。基佐自愿拥护奥尔良王朝，托克维尔却不是；基佐认为自己的政治作用是抵制左派，托克维尔在1848年之前却认为让左派在法国政治中发挥更大的作用能保证国家的安全；基佐担任外交大臣和首相时，推行的外交政策是与英国人和解，避免把法国的精力用于追求转瞬即逝的虚幻荣耀，托克维尔却支持更加咄咄逼人的帝国主义与殖民主义。基佐对托克维尔的影响在于分析手法，以及他启程前对美国形成的先入为主的观念。穆勒读过基佐和托克维尔两人的著作后说，美国这个国家体现了实质上地方性的中产阶级的崛起。[注]

《论美国的民主》之法国特点

卢梭、孟德斯鸠和基佐的学说为托克维尔提供了思想基础，教会了他如何设问。托克维尔从美国的情况中获得灵感，心里想的却是法国。《论美国的民主》是关于美国的，但也是关于法国的一本法国特点极强的书。英国人，甚至美国人，都写不出来。这不仅是因为英国人访美归来写的游记对美国人居高临下，通篇尽是嘲笑美国中产阶级的吃相是多么粗俗不雅的文字，法国人也是一样的尖酸刻薄。托克维尔对美国人言谈举止的评价同样不留情面，但是他知道那并不重要，所以他的这类评论只出现在私人信件中。托克维尔在《论美国的民主》下卷开篇时提到，美国人不善于哲学思考，笛卡儿的思想在他们那里没有市场，但是他们的行为与笛卡儿所倡导的不谋而合：“因此，美国在世界各国中是对笛卡儿的观念研究最少却实行最广的国家。对此我们不必惊讶。”[注]英国作者绝不会像他这样写。

人们都说，美国人特别善于从零开始发明自己需要的东西；一个常见的、很有道理的观点认为，美国人之所以发展出了这一能力，是因为他们必须在荒野中创造新的文明。是托克维尔这个法国人就此达成了哲学高度上的结论，把美国人的行为描述为对笛卡儿思想的实践；可能也只有像他这样一个抛弃了自己的天主教信仰但认为宗教在维系着美国民主的道德中是一个重要因素的法国人才能得出这样的结论。19世纪30年代的英国观察者对有关美国的各种分析并不完全陌生，否则他们对托克维尔的著作的解读就会有所不同。尽管如此，托克维尔主要关注的是美国人和他自己的法国同胞在态度与信念方面的对比；他在书中经常使用“我们”这个词，意思是“我们法国人”。英国读者读他的书经常感到莫名其妙，就连穆勒也说他的著作“深奥难解”，因为里面缺乏具体的例子来向读者说明他的意思。更大的困难在于，托克维尔是在向法国读者说明美国人的道德与法国人的道德之

间的不同。

《论美国的民主》在一些小地方也具有强烈的法国特征。托克维尔不放过任何机会表扬法国人的禀赋特点，贬低盎格鲁-撒克逊人的秉性气质。年轻的托克维尔在游历美国时已经表现出了他后来在19世纪30年代和40年代成为民族主义政治家的思想倾向。托克维尔去美国是为了更清楚地了解法国，也许有人认为此言是匪夷所思，但如果我们脚踏实地从头分析，也会得出同样的结论。美国人创造了一个共和国，如本杰明·富兰克林当时所说，问题是他们能否保住这个共和国。他们确实保住了。尽管不必把美国奉为乌托邦，也应该承认美国人的成就是惊人的；而且，他们做到了法国人没能做到的事。托克维尔的关注完全不涉及英国；关于英国历史的一种观点认为，英国人在1649年企图建立共和国，结果一败涂地，他们自那以后不再做此想是对的；另一种观点则认为，英国人已经把君主变成了世袭的终身制总统，英国只是披着立宪君主制的外衣，其实是议会制共和国。托克维尔不可能预知他有生之年会目睹第二共和转瞬的兴亡和第二帝国的初建，但他知道，他在美国一定能发现在法国有可能做到什么。

托克维尔不是共和主义者。他认为，立宪君主制对法国最合适，但他知道历史趋势恐怕会使他心愿难酬。孟德斯鸠提出，温和的近代君主制必须建立由居间的社会团体掌握政治权力的社会秩序，这样的君主制需要的不是人数少、排他性强的贵族，而是人数众多、门户开放的绅士阶层和自信负责的中产阶级。这个意见是根据英国的经验提出的，后来在美国得到了证明。托克维尔认为，路易十四以及后来的君主掏空了社会等级制，结果自毁长城；他这个观点在《旧制度与大革命》中正式提出，但在《论美国的民主》中已初见端倪。法国的贵族被诱以经济利益，同意放弃自己的政治权力，结果去除了君主与民众之间的缓冲层。这个分析的依据是政治合法性与社会职能相联系这一人所共知的观点。如果地位高的人服务于社会，民众自然会尊敬服从他们；如果他们在从军、参与地方司法工作、代表地方参加议会等方面尽职尽责，老百姓即使觉得他们不应当享受那么多的财富和特权，也不会认为他们是寄生虫。不劳而获的特权却只能建立在老百姓敢怒不敢言的基础之上。

所以，托克维尔目睹的是美国，看到的却是法国，嘴上和美国人交谈，心里却想着他的法国同胞。《论美国的民主》是为法国读者写的，它是对1831年平等主义的美国洞察入微的描述，也是对几乎两个世纪之后的自由民主政体具有奇异的先见之明的分析。在约翰·斯图亚特·穆勒和其他人的宣传下，此书成了关于后人所谓的“大众社会”的论文，被认为是为美国人写的关于美国人的书；也有人说它是为英国人写的。如果穆勒没有读过《论美国的民主》，特别是该书下卷关于大众社会可能出现静悄悄的暴君制的思考，《论自由》的内容就会完全不同，甚至根本不会成书。

平等乃天意

如果说托克维尔期望读者发现《论美国的民主》中的教训普遍适用，那是因为在美国有目共睹的情况在欧洲也开始显露了出来。托克维尔的中心意思是，社会平等乃大势所趋，正在改变整个西欧社会。他并未说明这个趋势发展了多久；他有时说，19世纪的欧洲显现的是一个自11世纪发端的进程的高峰，有时又强调不平等的贵族社会与后来平等的资产阶级社会之间这一尽人皆知的对比，似乎是说近期的变化更为重要。注托克维尔的分析依靠的一个理念是："条件平等化"的潮流势不可挡。他说，新世界需要用新的政治学来分析，但没有说他是否认为自己发明了新的政治学，也没有说明新政治学的内容为何。

托克维尔关于平等的论述有时听起来不像是以科学为依据，倒像是将平等视为天意。社会平等的进步不可抗拒，被形容为滔滔大河，可以引导，但无法阻拦。托克维尔认为，这说明平等的进程源自天意，而不仅是经济进步、思想变化和道德发展这些一个接一个的阶段产生的结果。注他关于这个进程中有上帝之手的说法并不完全是比喻。他特别强调人与上帝的差别，认为人只能观察到历史进程的一个小片断，在此基础上举一反三，推论猜测，而上帝一念之中即洞彻古今，无须推此及彼。没有必要去猜测托克维尔对这一点有多么坚持，因为他从未对自己的著作做出过方法论方面的评判。穆勒对托克维尔的成就做了切合实际的总结，说托克维尔展示了真正的社会科学的方法，在洞察根本人性与了解历史潮流的基础上提出了对政治变革的真知灼见。托克维尔很高兴被赞为天才，但他没有明确表示他在多大程度上同意穆勒对他的天才内容的总结。

《论美国的民主》上下卷之对比

《论美国的民主》上下两卷的调子迥然不同，上卷洋溢着对美国及其民主前景的乐观，下卷却踌躇迟疑得多；两卷的结构也大不一样。只凭这两卷在着眼点和结论上的差异，即足以证明穆勒说它们是两部杰作而非一部杰作的两部分的话所言不虚。上卷并非缺乏哲理或深层的思考，但它比下卷更着重于叙述美国是如何诞生的，在政治、社会和思想上有哪些显著特点，社会各阶级如何管理彼此的关系（托克维尔最先注意到，在美国，几乎所有问题都被变为法律问题），以及美国人的宗教观与道德观如何帮助维系了他们的"自由实验"。

上卷远远不止一位聪颖的年轻人对美国仔细观察过后向国人提出的报告；但托克维尔的导言表明，它至少是这样一份报告。它的组织结构（共18章，分为两部分，每一章都对若干具体问题进行简短的讨论）与它简洁利

落的文体配合得宜。头8章介绍了美国这个国家、它的历史和它的宪法，后10章描写了美国政治制度的运作。上卷的焦点始终是美国的民主政治制度以及这一制度的根本——联邦制度。它还花了不少笔墨讨论使得美国的民主如此成功的社会、经济和道德条件。最后一章的标题是“居住在美国的三个种族的目前状态与可能的未来”，托克维尔在这一章里表达了他这方面著名的担心和忧虑。但是，全书基本上是对美国人怎样如此成功地维持了稳定而又活泼的民主这个问题的回答。

相比之下，下卷分为四部分，各自专论美国的知识生活、美国人民的“感情”、民主的“道德”，以及这些因素综合起来对美国人的政治观的影响。全卷的调子更加悲观，重点也从一个充满生气也许有点混乱的政治制度的成功转向了大众社会在文化上的缺失。发生这个转变不是因为托克维尔对美国的情况重新做了评价；他在美国那九个月的游历是他对美国唯一一次亲身的了解，虽然他后来一直保持着与那次旅行中交到的美国朋友的通信往来。注 但是，法国的政治生活给他对美国的回忆投下了阴影。对于平等与自由是否可以兼顾这个问题，上卷乐观地回答说，在美国是可以的。由此自然达成的结论也是托克维尔需要解释的问题，即道德在美国有利于自由，在法国则不是。美国的政治文化并未发生巨变，但托克维尔对杰克逊总统的美国不太招人喜欢的方面做了更加深入的思考。另外，他关于美国生气勃勃的日常生活的记忆逐渐褪色，每天又都要面对恼人的法国政治，于是，他一贯的悲观心态再占上风。

《论美国的民主》上卷

托克维尔开宗明义地提出，一个全新的世界需要新的政治学来解释。他提供的是后来马克斯·韦伯所谓的“理想类型”的分析。他想通过突出实际生活中的某些现象、忽略其他现象的办法来揭示民主的实质，好更加鲜明地显示这股席卷近代社会、推动它向着更大的平等前进的力量。读者若想确切地知道托克维尔使用的关键词语的定义，恐怕是白费力气；他呈现给人们的美国是肖像，不是照片。更准确地说，他的书是电影，不是摄影，书中描述了产生民主的运动，也描述了“条件”的日趋平等。条件平等是托克维尔讨论的关键现象——是什么造成了它？它有哪些政治后果？穆勒读了《论美国的民主》上卷后，温和地批评说，托克维尔说的是民主，在书中写的却是平等，因为民主实质上是个政治概念，顾名思义，指的是人民统治。穆勒希望把激进派要求的普遍投票权与社会和经济平等清楚地区分开来。但他写《论自由》时，也和托克维尔一样，把这两者混到了一起。条件平等指的不是收入、教育或任何具体事情上的平等，而是意味着美国人无论想实现何种抱负，都不会遇到社会的阻碍。批评者说托克维尔低估了美国经济不平等的程度，此言很可能不假；但托克维尔是用他自己的国家来和美国比。使他印象至深的是，几乎所有美国人都认为自己属于中产阶

级——这一点至今仍引人注意。21世纪初，90%的美国人自称是“中产阶级”，50%以上的人说自己属于“中层中产阶级”。

《论美国的民主》上卷是长篇论说文，夹以历史事实作为例证。它的论点是：在美国，人民是真正的统治者，而且（可能只有在美国）他们的统治不会沦为无政府状态或暴政。美国并非样样都好，但美国的例子给法国人提出了一个问题：为什么美国人能做到“我们”做不到的事情？可以沿着托克维尔论述的两条轨迹来看：第一，美国人民真正地当家做主，他们的统治既不暴虐，也不混乱，并且维护了除奴隶和美洲土著之外所有人的公民自由；第二，是什么使他们做到了这一点。

“人民真正地当家做主”是书中一个典型的简短章节的主题；这一章居于上卷第二部分之首，叙述了这样一个明显的事实：在美国，几乎每一个权位的在位者都不仅经选举产生，而且每过一两年还要重选；不仅立法者，而且大多数地方的法官和所有地方的行政官员都要对人民负责。对一个习惯于国王靠世袭、议员终身制、选民人数极为有限、司法部门是皇家官僚机构一部分的法国人来说，这一切造成的震撼可想而知。托克维尔紧接着指出，必须记住，人民治国指的是“多数人以人民的名义行使治理”，这就突出了麦迪逊和杰斐逊提出的“人民统治在何种情况下会蜕变为多数人的暴政”这个问题。托克维尔安抚了人们的担心，说多数人大部分都是真心为国家好的守法公民；但这个担心只是暂时得到搁置。虽然多数人是真心为国家好的守法公民，但多数人的权力仍然至高无上，没有任何制约。注

托克维尔关于多数人暴政的讨论有不止一个思想基础。他假设，霍布斯意义上的主权必须依托于某个实体。他和许多政治哲学家一样，认为在每一个政治和法律制度中，都一定有一种绝对的、不受限制的权力。不仅边沁及其追随者，就连布莱克斯通也持有这个霍布斯式的观点；批评者则举美国为例，说那里的法律和政治制度就没有霍布斯式的主权者，它是单一的制度，但它的一体性并非来自主权者。托克维尔把这个意见弃置一边。他认为，多数人就是主权者，而且是绝对主权者；因为对多数人的决定无处上诉，所以严格说来，多数人统治是暴君制。这个想法颇有道理。穆勒认为，东印度公司对印度的治理就是暴君制。它是良性的暴君制，而且公司本身也要受英国政府的监管。但无论如何，它不对治下的印度人民负责，所以是暴君制。

民主政体中的多数人不对少数人负责，因此是不折不扣的暴君；这个论点失之绝对。根据逻辑，每个政府都一定有一个截止点，任何因不服法律和政治决定或某项立法而提起的上诉都到此为止；未能如愿的人要么必须接受失败，要么就只能拿起武器造反。没有哪个个人或团体能掌握暴君式的绝对权力。美国宪法为任何大权独揽的企图设置了重重障碍；总统无权解

散国会，而是必须等待国会选举换届，如果他运气好，也许新当选的议员会更愿意同他合作。国会则不能像英国议会罢免大臣、解散政府那样罢免总统。早在托克维尔访美之前，美国最高法院就赋予了自己宣布立法不符合宪法的权力，哪怕有关的立法得到了国会的通过和总统的签署。如果愤怒的多数人发现他们想做的事情不符合宪法，强烈要求修宪，那么就需要国会和各州以足够的多数通过宪法修正案；多数人必须忍受这一整套程序造成的拖延。不过，修宪并非无法做到。第一次世界大战期间，美国宪法第十八修正案压倒威尔逊总统的否决得到了通过，1919年获得批准。这条修正案禁止出售含酒精的饮料，产生的结果好坏参半；它救了许多美国人，使他们不致罹患酒精造成的疾病，但也为黑帮和非法酒商开辟了滚滚财源。1933年，它被第二十一修正案废除。它耗时三年才成为法律，被废却用了不到一年的时间。至于这一事实对人性的揭示到底该令人悲哀，还是该使人放心，那不是我们关心的问题。重点在于，修宪需要长期不懈的努力，愤怒的多数人很难做得到重写国家的根本大法来适应自己的需要。

托克维尔对此非常清楚。《论美国的民主》上卷的第一部分详细介绍了美国的历史、地理以及它的宪政安排。他同意其他人的观察，指出，律师在美国起着异乎寻常的作用，可以说他们统治着美国。他认为这是美国的一个优点，这也许与他对自身职业的自豪感不无关系。无论如何，他知道美国的宪政安排是一举两得，它既建立了有效的国家政府，同时也防止任何党派，包括麦迪逊所谓的"多数派"，行使不受约束的权力。他也明白美国宪法关于各州无论大小，在参议院都有同等代表权这条规定所产生的效果，知道它的目的是为了把奴隶制的问题排除在议程之外。在思考托克维尔对多数人暴政的焦虑的时候，不应忘记，防止多数人暴政的措施更加有效地保护了奴隶主，而不是宗教少数派和特立独行的人。

托克维尔认为多数人的权力至高无上，这一点令人费解。熟悉议会主权的英国观察者会认为，无论是那时还是现在，多数人要想按自己的心意做成事情都困难重重，而美国政治给人印象最深刻的特点就是，近水楼台的利益集团能够从政治制度中攫取多数人得不到的好处。但是，托克维尔和麦迪逊一样，认为法律仅是"羊皮纸壁垒"。多数人权力的至高无上是美国生活的深层次事实，比宪法还要根深蒂固。要明白它有多深，需要大略看一看托克维尔对"为什么英国人成功地在美洲扎下了根，法国人却没有"这个问题的解释。矛盾的是，法国人为争取成功该做的都做了，却还是铩羽而归，而英国人不经意之间就成功了。这大大加强了美国人（指英裔美国人）良好的自我感觉。法国政府为了沿密西西比河谷建立组织合宜的殖民地，仔细研究过那里的地理、气候、土壤和任何其他能够获得的信息，并在敏感地带建立了军垦区，还按照法国的模式建立了高效的政府。然而，法国的殖民地没有蓬勃发展，没有扩大，反而越来越小。英国人觉得它们碍事的时候，一下子便把它们扫除掉了。

反之，在美洲东海岸定居的英国人不是逃离政府的异见者，就是逃离债主的躲债人。虽然英国政府号称对他们行使主权，还派了皇家总督，但是殖民地的政府都是移民自己组建的。有些殖民者讨厌这样建立起来的政府不亚于讨厌他们逃离的英国政府，于是离开去另起炉灶，建立自己喜欢的社区。这些毫无章法、完全顺其自然的社区反而发展得红红火火。这并非说英国人和法国人是完全不同的种族，虽然托克维尔有时暗示他们可能真的不同。托克维尔论述的关键是他对17世纪和18世纪法英两国政府不同行为的叙述。法国政府对殖民地实行监护，虽然有诸多成效，却扼杀了个人的活力；英国政府对殖民地不闻不问，反而释放了殖民者的无穷精力。这对英裔美国人的道德观产生了深远的影响。

托克维尔对自己同胞的描述常常前后矛盾，有时说法国人本性安土重迁，有时又完全相反，说法国人追求光荣，而英国人则不是。这还不算，他还像别人一样，说没有几个英国人愿意离开白人社区，成为美洲土著。他们不与土著通婚，英国的捕猎者不像法国人那样，和荒野中的异族人打成一片。乍一看很难明白托克维尔到底想说什么。怎么也看不出追求光荣、爱家恋家和快乐回归“高尚的野蛮人”的生活这三者会结合起来，成为对一群人的主要影响力量，因为这三种不同的激情彼此差异太大了。

有办法帮托克维尔解围，而一旦知道了如何帮他解围，也就明白了多数人的暴政是如何形成的。托克维尔问道，为什么英国人在美洲定居下来，成功地建立了殖民地，而法国人却没能做到？最简短的回答应该是“清教徒主义”，不是马克斯·韦伯在《新教伦理与资本主义精神》中所说的加尔文派新教思想。与眷恋故土的法国人相比，英国人不肯在自己反对的政府下生活，拒绝接受他所在世界的界限无法逾越。与追求光荣的法国人相比，英国人坚忍不拔地努力完成眼前的任务，把蛮荒之地变成肥沃的农田和牧场。他与被荒野的魅力迷倒的法国人不同，决意把荒野驯服，使它为人类所用。他的个性有缺点；他可能心如铁石，眼界狭隘，缺乏想象力。他对被他踢开的人遭受的损失无动于衷，无论那些人是美洲土著、黑奴，还是他认为懒惰愚昧的任何种族的人。

就是这样的英国人创建了美国这个新生的共和国。他们坚信自己正确，建起了增强多数人权威的政治制度。托克维尔知道，欧洲人通常认为美国的政府软弱无力。欧洲观察家羡慕美国公民的自由，但惊讶于联邦政府的权威之小、权力之少。托克维尔的看法正好相反。令人惊讶的不是美国人的自由之多，而是他们的自由之少。他注意的是美国人的自由如此没有保障、政治制度如此偏向多数人的权威。在一个非暴君式的政府下，民众如果不服一个权威的决定，可以向另一个能够制约那个权威的权威上诉。托克维尔说，美国不存在这样的制约，因为公共舆论无处不在、无所不能。每个机构都是公共舆论的工具。立法机构代表公共舆论，所以它通过的法

律与公共舆论一致；法官由人民选出，只有以顺从公共舆论的方式执法，才能保住职位。说多数人至高无上，其实就是说公共舆论无所不在、无所不能。对美国宪法条文的解释强调各个机构间的制衡，但托克维尔认为，纸面上的规定敌不过公共舆论绕过规定的能力。

尽管如此，美国仍然保持了自由，因为美国人在实际问题上自力更生，尽量不干涉他人，无须政府帮助或控制，有能力安排自己的生活。对于没有强势的中央政府这个问题，法国与美国的态度截然不同，托克维尔的有关描述不无挖苦；法国政府一心要对殖民者进行监护，美国人没有监护，但他们组织起来，自给自足。为此，美国人采取了许多做法，比如，担任陪审员使他们不得不参与公共事务，并为他们提供了一种形式的政治教育。地方报纸多种多样，是对政治教育的加强，而不同的报纸政见不同，又确保了意见单一性这个民主的弊病不断被打破，使民主必须兼顾不同的意见。

托克维尔建议了在民主社会中确保自由的办法，他说，“意见的对抗”不仅需要维护，而且十分重要。意见的对抗并非存在于虚空之中，好像美国社会是一个辩论俱乐部。托克维尔承认，政治辩论的基础是经济生活。美国是典型的机会之国。托克维尔撰写此书时，美国西进的伟大时期尚未开始，东海岸及密西西比河沿岸的贸易和工业重镇也还没有大量吸收南欧与中欧的天主教徒移民、东欧的犹太人、1848年之后从德国和奥匈帝国蜂拥而至的激进流亡者，等等。然而，按照欧洲的标准，美国当时向西发展的势头已足以令人震惊。美国经济的一大支柱是农业，这里指广义上的农业，包括利用奴隶劳动来生产烟草、棉花和糖以供应远方的市场；另一大支柱是商业，内地如雨后春笋般冒出了许多城市，城市中设有工厂从事小型工业生产或农产品加工。纺织工业在新英格兰迅猛发展，但建立在宾夕法尼亚州出产的煤和铁的基础上的工业化还要再等30年。即便如此，美国也比同等发展水平的欧洲社会繁荣得多；移民环顾四周，把自己在美国的日子与在欧洲时的境遇相对比，自然心满意足。

美国不同地区的利益不同，对世界的看法也不尽相同；这种经济利益的多样性造成政治辩论永无休止。但美国的政治辩论并不越界。美国的宗教尤其要求公民自我约束、体面正直；它也使人重视现世的成功，将其视为赢得敬重的徽章。托克维尔做了一个孟德斯鸠式的假设，其中暗含了他对宗教的重视；他假设，因为有些气候助长暴君制，有些气候利于自立自主的精神，所以物质原因对非暴政共和国的成功有一定的影响，并能培育出不容忍暴政的公民；法律的影响要大得多；道德的影响是最大的。道德的中心部分就是宗教，不仅在信仰的意义上，更重要的是在社会实践的意义上。美国人想出了一个惊人的办法，把宗教变成了一支强有力的社会力量。他们把彻底的政教分离写入了宪法。美国与旧制度下的法国不同，它

没有财力雄厚、无所事事的僧侣阶层与同样财力雄厚、无所事事的贵族结成的联盟。无论美国人有什么样的理由不喜欢政府，他们的情绪都不可能发展为反教权主义；如果他们不喜欢自己所属的教会，尽可以投向另一个教会，或干脆自创教会。大革命前法国教会与国家结成的联盟使它们彼此连累，一损俱损。人们常说，反教权思想在天主教国家比在新教国家更普遍；托克维尔感兴趣的不是这个事实，而是宗教在一个喧嚣忙碌、沿着近代化道路大步前行的社会中的生存前景。他认为，比起更加传统、等级更加分明的社会来，美国的民主更需要宗教的支持。相信人人平等的民众总是躁动不宁，在美国这样的社会中，穷人富人无一例外，都面临着经济的不确定性，必须有一种力量来中和这种情绪。宗教能形成“心灵习惯”，使不幸的人得到慰藉，使无所适从的人有所依靠。

在《论美国的民主》上卷的结尾处，托克维尔对美国“三个种族”之间的关系表示了极大的忧虑。这三个种族是欧洲白人、美洲印第安人和黑奴。托克维尔确信，印第安人的灭绝已成定局，并认为那是道德上的灾难。这种悲观是托克维尔典型的态度；他强烈认为印第安人虽然值得钦敬，但仍将不可避免地走向灭种。美洲土著的灭绝是道德上的灾难，不仅因为他们遭受的残酷待遇令人发指，也不仅因为白人政府违背了它所签署的所有条约，只在对自己合适的情况下才尊重自己同意遵守的协议——这些行为使任何正直的人都为之羞耻，而且还因为它消灭了一种实质上贵族式的生活方式。在托克维尔看来，与普通美国人生活的那种单调无奇、自我中心的安宁相比，印第安人注重培养荣誉、勇气和欧洲的贵族武士所熟悉的美德，这些正是民主可能会失去的宝贵品质。然而，印第安人的灭亡是无法避免的；在世界的任何地方，欧洲人所到之处都给当地的土著居民带来了灭顶之灾。即使欧洲人想防止这样的灾难发生，也束手无策。[注]

托克维尔对美国黑人命运的看法同样悲观。黑奴的处境显然是不堪忍受的。然而，托克维尔关心的是奴隶制给美国白人带来的伤害。他的悲观说明，他感到，无论解放奴隶与否，都不会有好结果。奴隶制使蓄奴社会道德腐化的论点在他之前已经有人提出过，但他的论述特别生动，因为他甘冒风险，乘船沿俄亥俄河顺流而下，目睹了河的一边实行奴隶制的结果和另一边自由人劳动取得的成就。他清醒地看到，实行奴隶制的州注定会落后；在绝对的意义上，那些州也许比大多数欧洲国家都更发达，但它们自己不会这样觉得，因为北方各州比它们发达得多。[注]

托克维尔坚持，决定人民幸福或不满的不是绝对的福祉，而是相对的福祉；社会学家因此对他高度赞扬，他也当之无愧。正如离开欧洲来到美国的移民抚今追昔，会爱国热情倍增一样，美国南方的人会因北方的生活水平更高而日益心怀不满。危险在于，蓄奴的州中的白人只关心维持自己相对于黑奴的上等地位，会养成衰落贵族的所有陋习。与此同时，靠自由人

劳动的州会兴旺发达；工业城市将一个接一个地兴起，银行和贸易公司不仅在自由的州大展宏图，而且会把生意做到蓄奴的州去。这样的情况不会无限地维持下去，谁也说不准它最终是否会导致美国的完结。黑奴的悲惨在于，解放对他们没有好处。北方人反对奴隶制，但和南方人一样，不愿意和解放了的黑奴共处、通婚。黑奴获得自由后，只能当二等公民，在社会上与白人隔离。

托克维尔没有预见到南北战争，虽然自1840年后，随着美国南方和北方之间紧张的加剧，他写给美国朋友的信愈见焦灼。[注]他在《论美国的民主》和致友人的信件中还提到了除奴隶制以外可能造成美国解体的其他原因。人们常说，他没有充分重视安德鲁·杰克逊就任总统产生的影响以及由路易-菲利普带到法国的“致富”（*enrichissez-vous*）精神传到美国后造成的效果。此言并不公平。托克维尔在讨论奴隶制对美国社会的政治凝聚力的影响时，话头一转，指出美国的重心正不可抗拒地向密西西比河流域转移。他对此如此关注是因为从东部各州向西挺进的那些人的特点。他们鲁莽，急躁，桀骜不驯，对于他们主动离开或被驱逐离境的州的政治不感兴趣；在托克维尔撰写此书的几年前，这些人的行为就使得一些美国评论家猜想，文明的美国人进入荒野之后也许会退化堕落。边疆生活为美国生活所特有，它是一把双刃剑；它有利于社会聚合，因为它像安全阀，使飞扬浮躁的精神得以释放，也给冒险赌输的人提供了翻本的机会；另一方面，它使躁动不宁、不服管教、急躁冒进、鲁莽任性的人得以离开定居的环境，因而摆脱了这样的环境对他们的驯服和管教。如果40年后，这种人成为美国人口的多数，美国这个年轻的民主国家就可能陷入混乱。不过，这个担忧到19世纪50年代才成为托克维尔心头挥之不去的阴影，30年代的时候还没有。

《论美国的民主》下卷

读了上卷后，可能会觉得美国的情况已经言尽。托克维尔却欲罢不能。下卷与上卷在思辨方面并无明显的分工，但过去的半个世纪以来，评论家最为注意的有四个题目：第一个是托克维尔对个人主义与个性的暧昧态度，这个题目在第二次世界大战后再次成为美国社会学的研究课题，戴维·里斯曼在《孤独的人群》（*The Lonely Crowd*）中对它进行了探讨，20年后，理查德·森尼特的《公共人的没落》（*The Fall of Public Man*）也重拾了对这个问题的讨论。第二个是托克维尔对美国人杰出的结社能力的论述。第三个是他关于家庭的思想。第四个是他对“软性暴君制”的设想。

托克维尔对美国文化生活的评论毫不客气。他相信民主政体不具备产生高等文化的条件，认为美国的生活匆忙而又单调；多数欧洲访客也有同感。托克维尔对美国政客的口才评价不高，认为美国人虽然是笛卡儿主义的践

行者，但出不了伟大的哲学家；事实上美国人当然可以做到这一点，19世纪末，美国就出了皮尔斯、詹姆斯和杜威。美国读者对托克维尔这样的刻薄言辞并不在意。使他们感到不安的是他关于个人主义的论述。托克维尔相信，平等产生的结果是，美国人对平等比对自由更加热心。这是《论美国的民主》下卷的基本主题，它的影响贯穿始终。

个人主义与退避

托克维尔是最早使用“个人主义”一词的作者之一；他给了这个词非常特殊的含义。它与“个性”的意思恰好相反，个性指强烈感知自己的身份特点，坚信天生我材必有用的品质，穆勒在《论自由》里对它大为称扬。托克维尔分析的“个人主义”是促使美国人脱离公共领域，专注自身的内向感情。它是“一种静思平和的思想感情，促使公民离开由与他同样的人组成的人群，和家人及朋友退避一旁，创立了自己的小社会后，便把大社会抛开，不再与之有任何瓜葛”。注关于这一点的简短章节最后写道，这样的公民其实只剩了虚名，而且他退入的世界将进一步缩小。他的退避可能会“把他牢牢禁锢在他孤独的内心之中”。这就是后人反复深入地研究的孤独的人群的写照。托克维尔并未援引复杂的心理学理论来解释这种退出外部世界的现象。它是从公共世界向私人世界的转移；它不是自私的表现，而是孑然避世。

公民这种对公共事务和政治的脱离是托克维尔最大的担心。他的担心直接与政治有关，穆勒也有同样的担心，还因此写出了《论自由》，但他的论述并不直接涉及政治。穆勒想让个人放开手脚，充分发挥潜力，为自己着想，我的生活我做主。托克维尔关心的是政治；他想要的是充分参与社会的公民，不是温顺听话、只管养家糊口的人，但他比穆勒更愿意接受社会生活中通常的规矩。托克维尔的崇拜者强调，他认为，要实现政治上的自由开明，需要一个相当保守的社会。穆勒则不这么想。对于美国民主也许会落入的这个结局，托克维尔的描述雄辩而有力，结果读者常常忘记，他并未说美国已经沦入了个人主义。他既解释了如果对躲进小楼成一统的压力不予抵制会出现的危险，也指出了抵制这种压力的力量。这样的力量中首屈一指的是美国人结社的能力；对这一能力的分析依靠的是托克维尔为民主社会的社会学研究留下了的又一项遗产，那就是“理解正确的自我利益”的概念。注

结社与“理解正确的自我利益”

托克维尔惊叹，不管是什么事，只要人能想得到，美国人都建有协会、俱乐部或社团。他撰写《论美国的民主》下卷之前曾访问过英国，虽然美国

的法律与传统均来自英国，但英国人的生活中完全没有美国人那种结社的热情。托克维尔为之叹服的不是政党这类有直接政治目的的结社，而是为了非政治目的的结社。事实上，《论美国的民主》备受诟病的一点就是它对政党的忽视。的确，它除了简单介绍了联邦党和共和党的历史之外，对政党绝口不提。美国人的社团有大有小，推动的事业五花八门，包括建立学校，修建教堂，向世界各地派遣传教士以及建造医院和监狱。这些社团对美国的民主至关重要。一个没有贵族因而没有天然领袖的社会，任何事都需要大家共同合作才做得成；在这样的社会中，结社是培养民主自立的摇篮。托克维尔用对照法阐述论点的习惯在此清楚可见。他和孟德斯鸠一样，认为在由平等的人组成的社会中，自然的政治状况是暴政，国家掌握在独裁者手中，被统治的个人没有抵抗能力，也没有办法组织起来进行抵抗。美国社会恰好相反。非政治结社培养了人们的治理技能，使美国成为真正自治的共和国。但如果国家插手接管人民自发结成的社团，维持着自由的火花就可能被扑灭。1848年，托克维尔对路易·勃朗建议的成立国家工厂等济贫措施表示反对，他引用的经济学理论蹩脚牵强，但他提出的社会学理论还算扎实，虽然不能完全令人信服。

人们为各种目的建立五花八门的社团，主要驱动力是为托克维尔所赞许的一种自我利益，那就是“理解正确的自我利益”。托克维尔认为，它是一种反制个人主义的力量。自我利益反制个人主义，此言听来奇怪，但一旦明白了“理解正确”的含义，便立可释然。在托克维尔看来，美国人明白，既然没有全权的政府干涉他们的事务，他们就必须自己把事情管起来。比如，若想让子女受教育，就必须和志同道合的别人一道建立学校。这是放眼长期共同利益的自我利益。怕就怕人们最终难抵诱惑，把一切都交给政府包办。寻求对问题的统一解决办法，并为此目的集中权力，民主政体很容易走这条路，不过迄今为止，美国人抵抗住了这个诱惑。对没有自助习惯的法国人来说，此中的含义不言而喻。

托克维尔关于民主所面临的危险的观点被后人奉为圭臬，也使美国人一直为自己是否能继续保持私人领域与公共领域之间的微妙平衡而焦虑。他们感到焦虑当然不光是因为读了托克维尔的著作，不过托克维尔比任何人都更雄辩地点明了这个问题。如果人人只管追求私人利益，就顾不上结成自发团体，或积极参加政党活动——政党也是自愿的结社，尽管它的目的是要掌握强迫性的国家机器；这一点人所共知，毋庸赘言。托克维尔论述的新颖之处既反映在道德方面——他探讨了应在多大程度上推动公民参与，也表现在对事实的分析中——他阐述了结社的减少是否对社会构成了威胁。人们把有些问题归咎于公民参与的减少，但可能其实与它全不相干。这些问题的背后是关于公民参政的原则观点。作为政治理论家的托克维尔和现代评论家视公民参政为理所当然，其他的思想家却不同意。按照伯克的意见，老百姓应当过好自己的日子，不要掺和政治；柏拉图更加激进，

他主张一定不能让老百姓参与政治。托克维尔认为，历史已经证明了柏拉图和伯克的错误。世界将成为普通男女的天下；问题是，他们能否当此重任。

家庭

为此，他探讨了美国家庭培育下一代公民的方法。托克维尔比仰慕他的现代人更严厉，也更悲观。对他来说，法国大革命不是久远的历史，而是记忆犹新的事件，他因此特别强调社会纪律的必要。旧制度对政治及宗教异见者任意使用令人发指的刑罚，对窃贼和伪造犯的严酷惩罚就更不用说；托克维尔认为，近代世界比旧制度更温和、更人性化。[注]但法律制度的温和意味着人民更加需要自我约束，而自我约束的意识只能靠家庭来培养。托克维尔十分关心如何把下一代培养为民主社会与政体的成员，所以特别强调妇女在美国人生活中的作用："没有道德就不可能有自由社会……培养道德的是妇女。"[注]妇女的位置在家庭之中，所以托克维尔先勾勒出民主家庭的轮廓，再描述妇女在家庭及社会中的位置。

民主家庭是贵族家庭的反面。后者是大家庭，前者是核心小家庭；维持血脉的思想在美国没有市场。孩子过了婴儿期后，与家人的关系是友谊型的，不是权威型的。这在父子关系中表现得尤其突出，但兄弟姐妹的关系也是一样。在贵族家庭里，每人都在家庭的等级制中有自己特定的位置，这也许是托克维尔身为家中最小的男孩亲眼观察到的。在民主家庭里，孩子们一律平等，相亲相爱。但是，维护良好的道德还是要靠美国妇女。他这个思想中，孟德斯鸠的影响清晰可辨，但伯里克利和波利比奥斯的影响也几乎同样明显。美国女孩成长过程的突出特点是，她们在婚前享受绝对的自由，但那是在严格的道德框架内的自由。从托克维尔的字里行间可以看出，他特别喜欢那些和他调笑但不会引诱他卷入危险的情感纠葛的年轻女子。妇女的政治作用来自美国人婚姻中最值得称道的特点，那就是，婚前绝对自由的女孩一旦结婚后，就自觉地严格服从自己在婚姻中承担的义务，永远把家庭的福祉放在首位。美国生活的忙乱需要稳定的力量，美国妇女就是这支力量。如果家庭遭遇不幸，是她们把家庭凝聚在一起，也是她们确保她们的丈夫自力更生，坚决不依靠别人。一个喜人的结果是，美国人认识到了妇女的真正价值，把她们视为理性的生物和合作的伙伴，而欧洲人夸大妇女的诱惑力，仅仅将她们看作没有理性思考能力的玩物。

软性暴君制

美国成功地保持了自由与平等之间的平衡，使人不禁要问：美国人的道德能否永远保护他们不遭遇民主暴政的危险？对于这个问题，托克维尔在

《论美国的民主》上下两卷中都表示了最大的忧心。他在下卷中阐述的一个思想对后世产生了极大的影响，成为20世纪对自由民主命运深切的哲学焦虑的一部分。他说，他担心会出现一种前所未有的暴君制形式。民主政体完全可能在短暂的时期内犯下残酷野蛮的行为；它们对暴力并不陌生，但野蛮与暴力并非它们的本性。民主社会的道德观是温和的，与贵族制社会或君主制社会相比，道德规范没有那么严厉。民主社会不太可能落入传统意义上的暴君之手，但需要警惕的是，它们的领导人尽管不会成为暴君，却可能会成为小学校长式的角色。托克维尔于是再次提出了对“个人主义”的担忧。他担心，每个人都会退缩避世，回到亲朋好友的小圈子中去。在这个由渺小的个人组成的大众头上，“架设着一层巨大的监护权力”。[注]

矛盾的是，这个监护权力是所有渺小的个人加总起来的集体权力；它是社会意义上而非狭隘的政治意义上的多数人暴政。托克维尔将这种暴政与人们通常理解的暴政做了对比。后者是独夫统治，统治者野蛮自私，横行霸道，无法无天，靠赤裸裸的暴力和恐怖来行使权力。在现代极权国家兴起之前，这种暴君令他周围的人每天都战战兢兢，如履薄冰，但对离他较远的人影响不大。传统的暴君好比向原野发射炮弹的大炮，如果炮弹落到你身边，你必然没命，但如果落点较远，你的生活则可不受打扰地照常进行。民主暴君制是“软性的”或“温和的”，但它影响一切，无所不在，不可逃避。关于民主暴君制，托克维尔有句名言常被后人引用，说：“它对人民并不暴虐强迫，而是阻挡、妨碍、削弱、迷惑，最终把整个民族变成一群温顺勤劳的牲畜，政府就是牧人。”[注]穆勒在《论自由》中表达了同样的担心，阿尔杜斯·赫胥黎的《美丽新世界》（*Brave New World*）则以戏剧性的手法对它做了新奇的表述。当今美国政治中，反对“大政府”的人对这个担心不敢稍忘，但也有人认为它危言耸听到了荒唐的地步。

对此是否有长期的解决办法，这是个大问题。托克维尔提出了一个办法，肯定能够推迟民主暴君制的出现，甚至可能使其永远无法成真，那就是与他在《旧制度与大革命》中着重描述的法国的集权截然相反的多元主义。托克维尔相信，民主社会天然趋向集中。相比之下，贵族制社会则天生是多元的，这种多元性包括知识、地理、社会、经济等多个方面。批评者也许认为，贵族社会中地位与职能固然多种多样，但形成这种局面的代价太高了；忍饥挨饿的农民和脑满肠肥的主教在生活方式上的确不同，但这种差别不值得维护。托克维尔对此没有异议，但他坚持认为，有些自由在贵族制社会中能够维持，在更加平等的社会中维持起来却要费尽力气。托克维尔对过去贵族秩序的这种温情引得穆勒如此说：“您比我更留恋过去。”[注]托克维尔的担心到底有多少道理尚有争议。在许多方面，美国社会在19世纪期间发展得越来越多元化。美国白人不再只是英裔，而是来自许多

其他的欧洲国家，包括爱尔兰、意大利和南欧与东欧的天主教徒，在他们之后又来了逃离沙俄大屠杀和其他地方的压迫的犹太人；大西部的开发带来了亚洲劳工，美国征服了原属墨西哥的土地，也接收了大批原来的墨西哥人，还有更多的墨西哥人移民来到美国。那时欧洲就有人认为，美国的特点是千篇一律，不利于思想独立，至今仍然有人持此观点。别的观察家则惊叹于这个国家在科学、技术和文化上的创新求变。身为贵族的托克维尔对此如何看待要另当别论，但他至少应该放心，民主可以产生多种多样的品味、抱负与忠诚，一点儿不亚于旧制度。但无论如何，托克维尔担忧的是法国，不是美国；根据19世纪旧制度下法国的情况推论出“监护人式国家”的概念并非荒诞无稽。19世纪30年代的美国却怎么也不可能使人联想到这个概念。

法国与帝国

对法国帝国主义，托克维尔从未像他对英帝国主义在北美取得的成就那样做过深入的调查研究，但《论美国的民主》一个贯穿全书的问题是：为什么法国人没能像英国人那样在海外立足？他关于这个问题的想法分散于他就任国民大会议员期间所写的文章中，也包括在他19世纪40年代初出访阿尔及利亚后写的两份报告里。他的想法的有趣之处在于，它们表明了托克维尔这个自由主义者与包括穆勒在内的大部分英国自由主义者是多么不同。穆勒曾在当时统治印度的东印度公司就职。他认为，英国在印度的存在是有道理的，因为可以给印度带来好处；先进的宗主国能加快殖民地的经济、文化和政治发展，当地人民靠自己则力有未逮。然而，关于帝国本身从中得到的好处，穆勒却几乎只字不提。英国在澳大利亚、新西兰和英属北美洲建立殖民地有明显的目的；穆勒的经济学观点是，人口过多是发达国家挥之不去的危险，向外移民能起到减压阀的作用。他不因这样的帝国扩张而热血沸腾。他不关心荣耀；他承认，作为殖民帝国的英国威名远扬，但他对此只是平铺直叙，并不兴奋激动。注

托克维尔的看法截然不同。他认为，法国需要一个宏大的国家事业来凝聚民心，而征服阿尔及利亚，并将其变为法国殖民地就是这样一个事业。至于此事是否符合道德，托克维尔认为不值得辩论；在这一点上，他与马基雅维利意见一致。法军把卡比勒柏柏尔人和阿拉伯人的村庄夷为平地，故意屠杀妇孺，以震慑她们家中的男子，使其放弃对法国人的游击战。对法军的这些暴行，托克维尔冷酷地视若无睹，使后来的读者为之震惊。其实，他们不该感到震惊。托克维尔博古通今，他知道希腊人、罗马人、奥斯曼人和西班牙人建立帝国的过程是多么残忍无情，但他对其视之泰然。政治不能投鼠忌器，缩手缩脚。托克维尔与穆勒（及马克思）不一样，他不以进步将带来的裨益作理由来为实现进步的手段辩护。如同他对美洲印第安人的态度所显示的，他比穆勒或马克思都更敏感地意识到其间造成的

破坏。法国若在阿尔及利亚获得成功，会扬国威，增自信，聚民心。出于这个观点，托克维尔在《论美国的民主》中有时提到，希望日益强大的美国海军能与法国海军联手，一同遏制英国的霸权。托克维尔并不认为英法两国必将，或应该，再有一战，但被英国这个邻国远远地甩在后面有损法国人的自信。

旧制度

本章集中讨论了托克维尔对自由民主的未来感到的焦虑，以及美国的民主对于民主在法国的发展前景的昭示。托克维尔和其他评论家都强调指出，美国人没有旧制度留下来的阶级仇恨要清算，也没有法国大革命未竟的事业要完成，在美国社会中，就连英国不那么明显的社会等级制也不存在。由于法国大革命，法国人不仅难以建立能被广泛接受为合法的政体，无论是共和制还是君主制，而且几乎不可能就什么是合法的政权这个问题达成一致意见。在无政府状态与神权君主制这两个无人乐见的极端之间，众说纷纭，各执己见，达成协议的希望极其渺茫。托克维尔和每一个善于思考的法国人一样，一心想弄明白法国大革命到底是怎么回事，以及它如何从当初争取改变宪政的一场小心谨慎的运动堕落为恐怖统治的那种疯狂。撰写一部大革命的历史是托克维尔酝酿多年的想法，后来他觉得，要明白大革命中发生的事件，需要回过头去看被革命摧毁了的制度，于是他的“第三部杰作”《旧制度与大革命》就此诞生。该书和《论美国的民主》一样，内容极其丰富，使人很容易陷入细节而见树不见林。我在此仅浅谈一下该书直接与《论美国的民主》相关的方面。

托克维尔这部叙述大革命的著作名闻遐迩，因为书中驳斥了把大革命归因于法国人民不堪忍受苦难的论点。托克维尔使用的方法是后来社会学家所谓的“参照群体理论”（reference group theory）。这个理论很简单：人感到满足抑或不满，全靠跟谁比。要将这一理论付诸实践，需要确定自己应该与谁相比。在美国，移民把目前的境遇与在欧洲时较穷、较受限制的情况相比，感到的快乐大于客观条件实际给予他们的快乐；因为他们采用的比较标准是自己过去在欧洲的生活，所以感到现在日子好了。今天人们常说，一些美国人虽然实际上生活窘迫，却仍然自认为属于“中产阶级”，因为他们与之相比的是他们的左邻右舍，不是华尔街的银行家。这一理论说明了两点：第一，我们与自己接触的人相比，如果同时相信自己与别人的差别有一定的公平性，或至少不是不公平，就会接受这种差别，否则就会心有不甘；第二，如果我们先是生活有了改善，后来发现不能继续改善，就会感到非常不满，甚于从未有过好日子的时候感到的不满。

在托克维尔看来，第二点最为重要。他在题为“帮助大众的努力如何反而激化了情绪”的一章中总结了这个理论。(注)老式的绝对君主制必须避免把

资产阶级推到劳动阶级那一边去；在贵族并不特别忠于国王、不会卖力捍卫王室的情况下，让资产阶级站到劳动阶级一边不啻自取灭亡。可惜法国的君主制正是这样做的。那是一个缓慢而长期的过程，其间还发生了其他有害于君主制的事情。从短期来看，大革命如燎原烈火般迅速蔓延的原因是连年歉收，但攻陷巴士底狱的不是乡村的农民，而是巴黎的暴民。领导暴民的是工匠，比他们社会地位高的人出于政治目的在后面为他们撑腰。大革命期间涌现的领导人大多是属于中产阶级的专业人员。马克思主义者称法国大革命为资产阶级革命，的确言之有理。

托克维尔用英国的例子来反衬法国的情况。在英国，掌握政治权力的精英阶层由绅士组成，大多出身贵族；但没人认为英国会爆发革命。也许英国人弑杀了一位国王，又把另一位国王赶上流亡之路后，把革命的激情都发泄光了，但这当然不是理由。许多英国撰著者和政治领导人起初支持法国大革命的原则，这并不奇怪，因为那些原则看上去与英国1688年光荣革命的原则并无二致。支持法国大革命的有共和主义者、理性主义者和民主派，当然还有被《宣誓法案》和《地方公职法案》（Test and Corporation Acts）排斥在日常政治生活之外的不顺从英国国教的新教徒。他们没有条件在英国掀起像巴黎那样的动乱；18世纪90年代早期，英国政府对国内的极端思潮实行铁腕镇压，其间公众坚定地站在政府一边。政府毫不担心军队可能抗命，并确信只要对批评政府的人提出起诉，法庭就一定会判他们犯了煽动叛乱罪。法国人差一点处决了托马斯·潘恩，若是在英国，如果能够成功地对他提起公诉，法庭也很可能会因他煽动叛乱而判处他死刑。

托克维尔提出了两个大问题：为什么法国政府如此不堪一击？为什么大革命改变了一切，同时却又什么都没有改变？法国政府的弱点数不胜数，看完托克维尔对这个金玉其外、败絮其中的政府的描述之后，读者会因它居然维持了这么久而感到惊讶。《旧制度与大革命》的中心主题可以从《论美国的民主》下卷关于民主制与暴君制的思考中推想出来。法国贵族是无用的摆设；几个世纪以来，国王为了加强皇家的权威，把贵族的政治权力一点点剥夺殆尽。作为补偿，皇家允许贵族保留并增加经济上的特权，变本加厉地剥削农民。在法国有些地方，农民在1789年的生活还不如1289年。这种情况产生的政治后果是，法国人民比别国人民更加强烈地仇恨贵族；不仅在表面上，而且在实际上，封建制度唯一的作用就是压榨穷人，把财富转入富人之手。既然贵族不行使任何职能，所以他们的特权就不是对他们履行社会职责的合法酬劳，而是单纯的特权。因此，老百姓一有机会就必欲推翻贵族制度而后快。

有人可能会说，哪个社会的穷人都想劫富；每次发生城市暴乱，都有人大肆抢掠，乡间的村民若能抢劫豪宅，也绝不会放过机会。然而，秩序崩坏

毕竟鲜有发生，在有些社会中，秩序永远不会完全溃散，托克维尔认为英国社会就是这样一个社会。防止动乱和抢劫的办法不是动用军队，而是使社会中相当多数的成员对法律、秩序和保护财产有切身的利益相关。在不像法国那样外强中干的稳定社会中，从富人到穷人，富裕的程度逐渐递减。中产阶级成员憧憬着自己或自己的下一代有朝一日可能会上升到绅士阶层，甚至更高。在法国却没有这样的可能。托克维尔提出了一个观点，是英国贵族欣然欢迎经商致富的人加入他们行列这个观点的有趣变种。他说，在法国不是买不到贵族身份，只要买到官职就成了贵族的一员。关键是，英国贵族与其他阶级的社会界限并不分明，人们不致为“在内还是在外”的问题大伤脑筋。相比之下，法国的贵族是排外性的集团。贵族的特点就是把社会的其他人等排除在外。结果，贵族制政权的天然盟友变成了它的死敌。

尽管如此，观察家还是万万没有想到，攻击巴士底狱的市民暴乱居然冲垮了欧洲的头号强国。托克维尔却丝毫不感意外。贵族变成了寄生虫，死抱着自己的特权，却不行使任何社会或政治职能。英国贵族住在庄园里，管理着乡间的法律和政治机关；法国贵族却被召进宫廷，去当装饰摆设。法国变成了中央集权的行政暴君制。谁若是想诉冤求偿，无论他住在法国的什么地方，都只能找皇家政府的办事人员。虽然伦敦是英国最大、最重要的城市，所有其他的英国城市都对它望尘莫及，但是它仍然不像巴黎那样垄断全国的政治权威、政治力量和行政能力。如果伦敦出了事，无法运转，英国人的日子照样过，正如美洲殖民地在独立战争期间自己治理自己一样。法国人可就不行了。这说明了革命为何如此轻易地推翻了旧制度，也说明了革命者为何先是不费力气地维持了他们的权力，然后又一下子丧失了权力。托克维尔提到，伯克看到，在大革命中，有人因最牵强矛盾的理由遭到逮捕，邻居却没有一个人帮他一把，因此而感到震惊。托克维尔认为，这说明伯克不明白君主制是多么彻底地毁掉了被他视为理所当然的同情心、自助能力和主动精神。美国人有他们的结社习惯和“理解正确的自我利益”的原则作保护，使他们的社会不致像一般的平等主义社会一样四分五裂；法国人却没有这些保护。

托克维尔和伯克都认为，法国对宗教的漠视埋下了祸根，随着怀疑主义日渐壮大，知识分子出现了完全脱离传统的倾向，这更是灾难性的。托克维尔认为，这是贵族为自己招致的灾难。如果贵族明白他们的地位在多大程度上依靠社会其他成员的宗教信仰，他们就不会为嘲笑宗教的知识分子提供赞助。制度化的教会也没有起好作用；事实上，教会的所作所为根本就是自我拆台。高级神职人员是贵族，和其他贵族一样招人憎恨；卑微的堂区神父对教会的上层毫无好感，革命爆发后，教会的等级制被推翻，使这些最低层的教士人心大快。

托克维尔认为，旧制度的虚弱也说明了为什么大革命改变了一切，同时却又什么也没有改变。革命前，行政集权已经确立；法国人的品味、习惯和效忠对象日趋一致，形成了一辈子依靠国家的心态。这不是说他们懒惰，靠耕种小块田地为生的农民非常吃苦耐劳。他们缺乏的是结社的习惯，无法产生“自下而上”的忠诚，只有国家“自上而下”要求他们对国家效忠。大革命爆发前，争取平等的激情已经深入人心，所以一切世袭的特权必然会被荡涤一空；一时间，要自由、要自治、推翻现有权威的激情汹涌澎湃。大革命的狂暴说明，普通人一旦得到解放，就没有理由继续尊重先前统治者心目中天经地义的行为界限。18世纪期间，人的行为举止本来日趋温和，但大革命爆发后，普遍的行为规矩被打破，致使革命趋向高潮的过程中发生了那些野蛮到令人发指的事情。但是，一旦解放的激情让位于对安宁的渴望，革命后的法国便回到了旧制度时期那种死气沉沉的政治形势。它沦落到美国极力避免的状态，成为使拿破仑三世那样的独裁统治者极易得逞的国家。

黑格尔、穆勒和托克维尔这三位的名字通常不会有所关联。黑格尔以他高深莫测的形而上学理论而著称；穆勒的著作文笔顺畅，清晰达意，但清楚的行文掩盖不了某些深层的犹疑；至于托克维尔，人们因他描述了19世纪30年代的美国而对他钦佩备至，其实没有几个人认真读过他的著作。如果说他们三人之间并无分别，恐怕没有人会相信。然而，他们三人都标志着政治思想发展的一个转折点，也代表了关于哪些问题才是关键问题的看法的变化。自由主义者此时开始思考，没有等级制的平等社会该如何避免被公共舆论和压得人喘不过气来的“大众”所主导，这个“大众”可能是中产阶级，也可能是下层阶级，他们可能愤懑愠怒，也可能温和趋同。旧有的问题以新的形式再次提出：近代社会的成员能否既是臣民，又是公民，既享受理性行政的裨益和高效官僚机构提供的合理的福利保障，又能实行真正的自治？谁都知道，近代世界与古代世界迥然不同，但没人知道，对于古人的理想与抱负，哪些只能遗憾地放弃，哪些能够转变为近代的形式，因为谁也不确定自己愿意为此花多大的力气，更不知道这项任务有多么艰巨。人现在认识到，近代世界与以前的世界相比发生了沧桑巨变，因而对未来的变化感到茫然莫测。黑格尔、穆勒和托克维尔都不肯预测未来；至于造成社会变化的手段，他们三人都对法国大革命记忆犹新，都认为暴力叛乱应该是万般无奈的最后一着。马克思的思想则要另当别论。

---

1. Gracchus Babeuf，1760—1797，法国革命家，空想共产主义者。——译者注

2. Pitts, *A Turn to Empire*, pp. 200ff.

3. Jardin, *Tocqueville*, pp. 88ff.

4. Ibid., pp. 52-53.

5. Translated as *Recollections*.

6. J. S. Mill, *Letters*, in *Collected Works*, 15:517-18.

7. Brogan, *Alexis de Tocqueville*, p. 501.

8. Tocqueville, *Democracy in America*, pt. 1, p. 233.

9. Ibid., pt. 2, pp. 684-96.

10. Ibid., pp. 803ff.

11. J. S. Mill, "The State of Society in America, " in *Collected Works*, 18:98-100.

12. Tocqueville, *Democracy,* pt. 2, p. 494.

13. Ibid., pt. 1, pp. 14ff. ("Author's Introduction").

14. Ibid., p. 14-16.

15. Usefully collected in Craiutu and Jennings, eds., *Tocqueville on America after 1840*.

16. Tocqueville, *Democracy*, pt. 1, pp. 201-2, 223-34.

17. Ibid., pp. 391-97.

18. Ibid., pp. 405-6.

19. Craiutu and Jennings, eds., *Tocqueville on America,* pp. 26-39.

20. Tocqueville, *Democracy*, pt. 2, p. 587.

21. Ibid., pp. 591-600.

22. Ibid., p. 684.

23. Ibid.

24. Ibid., p. 805.

25. Ibid., p. 806.

26. J. S. Mill, *Letters,* in *Collected Works*, 15:518.

27. J. S. Mill, *Representative Government,* in *Collected Works*, 19:565.

28. Tocqueville, *The Old Regime and the Revolution*, pp. 225-30.

29. Ibid., pp. 156-60.

第二十一章
卡尔·马克思



马克思的名声

如果1917年初德国政府没有准许列宁乘坐闷罐火车横跨德国回到俄国，今天我们可能只会将马克思视为19世纪一位普通的哲学家、社会学家、经济学家和政治理论家。如果他不是被苏联的思想理论家奉为神一般智慧的来源，我们也许会把他的经济学视为巧妙继承了李嘉图经济理论的学说，把他的历史理论视为由黑格尔、圣西门、基佐和孔德最先勾勒出来的那些学术思想的有趣延伸。政治理论家会抱怨他的政治理论过于粗略、没有表述完整。他们可能会把他在愤世嫉俗和乌托邦之间的摇摆解释为对于他那些激进派同志的任性行为的反应，或者说那是因为马克思是个不得志的学者，和教授一样忙到做什么事情都不能有始有终，有许多深刻的思想，却总是一部书还未完成就开始为另一部而忙碌。

本章将尽量假作不知有过1917年11月俄国革命这回事。后面将专设一章讨论马克思主义在20世纪的命运，以及与成为苏联和1949年后中国的官方意识形态的马克思主义相比之下黯然失色的一些别的社会主义理论。为了尽量把马克思的宏大思想理出一个比较清楚的脉络，本章在简述马克思的生平后，将首先介绍他年轻时追随的哲学理论和他的异化理论，接下去是唯物主义历史观，然后讨论马克思对阶级冲突、革命和国家的性质的观点，特别着重无产阶级专政和国家最终的消亡。

本章是一个简短的介绍。马克思著述甚丰，但关于政治理论的作品不多。他没有提出自己的政治权威理论，不过他就统治者如何愚弄被统治者提出了一些有趣的想法。可是，他从未描述过社会主义制度的决策程序，这就有些说不过去了。在他看来，因为国家终将“消亡”，所以不需要提出有关公民资格的理论；因为法律将与国家一道消亡，所以他对于法治也无话可说。关于政治，马克思最引人注意的观点是，在完全实现了社会主义的经济体中，政治不再存在。这个观点并非马克思的独创；柏拉图的《理想国》和莫尔的《乌托邦》都对乌托邦中的生活描述得巨细无遗，但他们两位和马克思一样假设，在没有物质利益冲突的情况下，虽然行政管理仍有必要，但政治则可以蠲除。20世纪中期一些头脑冷静、脚踏实地的思想家也认为，政治分歧将消失于无形，只剩下关于如何高效管理现代工业化社会的技术性讨论。从政者也经常表示不喜欢把据他们所说是行政手段的问

题“政治化”；他们假设，对于使用那些手段要达到的目标，所有通情达理的人都没有异议。有时这些话的确是出于真心。马克思最汲汲于达成的思想知识上的目标是揭露资本主义经济的剥削机制，他在三卷本的《资本论》以及相关的两卷本《剩余价值理论》（*Theories of Surplus Value*）中详细说明了这些机制的运作；在政治领域，他研究的焦点是自古至今经济与政治变化之间的互动。他对这些变化的叙述生动有趣，使人读来爱不释手，但他对“人该如何治理自己”这个问题简单地回答说，革命后它就不再成其为问题。

生平与时代

马克思1818年生于摩泽尔河畔的特里尔城。他是犹太人，原姓列维，说明他祖上历代都是做拉比的。他父亲原名赫舍尔·列维，但拿破仑战争后，复辟的普鲁士君主颁布了对犹太人多方限制的反犹立法，赫舍尔·列维为了能操律师之业，改名为海因里希·马克思，并在表面上皈依了路德宗。马克思的家乡在1792—1815年的战争期间曾被法国人长期占领，受法国激进主义的影响颇大。那里的人对普鲁士的君主独裁怀有敌意，对19世纪初德意志四分五裂的状况也感到不满，就自然而然地支持自由民族主义。马克思的父亲思想激进，但倾向于伏尔泰的思想，不赞成造反。他喜欢犹太人在法国占领下享受的自由，但似乎并不在意放弃犹太教，成为名义上的路德宗教徒。卡尔没有宗教倾向，他好像从不觉得家人放弃犹太教有什么大不了的。他甚至不经意间会有反犹的表示——他对与他争夺德国社会主义运动领导权的人进行指摘时用过贬低犹太人的“Yid”这个词；但是，他对竞争对手的敌意和对他们的抨击一样，是出于政治的原因，不是种族的原因。马克思在波恩和柏林学习过法律和哲学，若非1840年即位的普鲁士国王腓特烈·威廉四世这位信仰虔诚、头脑却不太灵光的君主把对《圣经》做“历史批评”的哲学家和神学家全部开革，马克思本可以成为一位出色的哲学教授。

事实上，他成了职业的革命者。他先是担任科隆一家自由派报纸《莱茵报》的编辑，直到报纸被封。为了逃脱普鲁士警察的追捕，他被迫离开德意志，游走于欧洲各大城市，从巴黎到布鲁塞尔，最后在伦敦待了下来；除了1848年离开过几个月，其余时间他都住在伦敦，直至1883年辞世。他加入了几个革命小团体，包括共产主义联盟，在朋友兼革命同志及经济赞助人弗里德里希·恩格斯的帮助下，为共产主义联盟撰写了《共产党宣言》。恩格斯是纺织厂主的儿子，但反叛家庭，不过他后来还是做了巴门和曼彻斯特的欧文-恩格斯纺织公司的股东。他勉为其难在家族企业中工作，不是为自己，而是为了在经济上支持马克思一家；所以，一有机会卖掉股份吃利息，他就马上抓住机会。他和马克思住在伦敦的同一个区，比马克思多活了12年，于1895年去世。恩格斯在马克思思想发展中的作用

比较复杂，但他俩的分工清楚明确。恩格斯比起马克思来，是更加不折不扣的唯物主义者，对于马克思觉得乏味的哲学体系，他却甘之如饴。他这些素质使他能够在马克思死后成为圣保罗那样的角色，阐释了一个完整清晰的马克思思想体系，这个体系与它主人那并不完整且难懂的思想的关系一直为人争议不休。

恩格斯比马克思对宗教更感兴趣，但他们两人都是因为学习了青年黑格尔运动关于宗教的理论，才转向了哲学，继而转向激进的政治学和经济学。青年黑格尔派的成员是激进的黑格尔信徒，对黑格尔理论的解释也比较激进。他们使用黑格尔的哲学方法来重新思考基督教和更加笼统的“宗教”概念的性质。黑格尔在这方面比较谨慎，后人利用的却是他思想中比较激进的含意。马克思对宗教的兴趣只是暂时的；他认为，宗教是劳苦大众的精神安慰，当人们不再需要慰藉的时候，宗教就会消失。恩格斯的兴趣更加持久。他来自虔诚派教徒的家庭，坚信人类总是希望能明白生存的意义，所以，永远会需要某种形式的“生命的哲学”（*Lebensphilosophie*）。不过，这种哲学若想在科学上站得住脚，就必须建立在唯物主义与无神论的基础上。所以，恩格斯特意研究了唯物主义思想家为取代基督教提出的各种理论，马克思则没有；是恩格斯把马克思主义变成了一个哲学体系。不仅如此，因为恩格斯在曼彻斯特工作，每天都能接触到那里的工厂工人，所以他比马克思更早开始注意劳动人民的实际生活。他1844年写的《英国工人阶级状况》（*Condition of the English Working Class*）促使马克思把注意力从对私有财产异化效果的哲学研究转向了剥削在经济中的作用和无产阶级的真实生活。

恩格斯身体健壮，精力充沛。1848年革命中，他参加了萨克森的战斗，表现英勇；为了纾解管理家庭纺织厂的单调沉闷，他时常骑马纵狗去打猎。他根据自己参加1848年战斗的亲身经历和对战争实际效用的研究，在19世纪60年代曾以马克思的名义向《纽约论坛报》（*New York Tribune*）投稿，评论美国的南北战争。虽然恩格斯家境富裕，而马克思一直生活拮据，但是恩格斯比马克思更加不在乎资产阶级的礼仪体面。马克思虽然没有收入，但竭力要过得像个维多利亚时代的家长；恩格斯却和他的爱尔兰情妇莉齐·伯恩斯同居，在伯恩斯垂死的时候作为善举和她结了婚，她死后又和她的妹妹玛丽同居。恩格斯在埃莉诺·马克思的留言簿中写道，他心目中的幸福就是喝一杯玛歌酒庄1848年份的葡萄酒，他的座右铭是“别着急”（注）；这是恩格斯典型的特征。

1848年革命失败后，马克思不得不滞留伦敦，成为流亡者，过着捉襟见肘的生活。他整天忙于两种活动：一种是理论的，一种是实际的。前者主要是探讨资本主义的起源、性质和它不可避免的衰亡，他写成了三卷本的《资本论》和大量关于经济学历史、19世纪政治，还有许多其他内容的一

堆文章；后者则是努力组织由他和恩格斯领导的社会主义革命运动。马克思在伦敦从未有过工作；迫于贫困，他曾申请过北伦敦铁路售票员的工作，但没有被录取，因为他写的字太潦草，无法辨认。是恩格斯养活了马克思和他的一家；马克思的妻子燕妮·冯·威斯特法伦出身上层阶级，她家和马克思家是邻居，她生了五个孩子，只活下来三个女儿——劳拉、埃莉诺和燕妮。马克思在生命的最后12年可以算是过上了小康生活；恩格斯卖掉家族公司后，分了一部分钱给马克思，他用那些钱做了投资。另外马克思还从几个亲戚那里继承了一些钱。他住在北伦敦一排连栋房屋中的一座小房子里，每天去大英博物馆，在那里的穹顶大厅里阅读、写作。他也是德国社会民主党和第一国际中的活跃人物。他的政治手腕不够灵活敏捷，而且他是外国人，这在维多利亚时代的英国是个不利因素。另外还有比他更左的无政府主义者对他侧翼包抄，若说那些人忠于什么人的话，大概可以说他们是俄国人米哈伊尔·布哈林的追随者；布哈林不是搞政治的好手，但他对马克思政治思想的批评非常敏锐，而且煽动的手段远比马克思高明。马克思1883年去世时，谁也没有预言他和恩格斯在1848年的《共产党宣言》中设想的“革命的幽灵”将成为20世纪世界历史的一股主要动力。

异化的哲学

马克思开始发展反叛社会的思想的时候是哲学家，后来也一直是哲学家，尽管他在19世纪40年代中期自称告别了哲学，转而研究“真正的人……和他们的物质生活条件”。[注]马克思所说的哲学指的是黑格尔主义及其批评者的思想。马克思初步接触黑格尔的著作时，不喜欢他的思想。后来，他一度相信了他所谓黑格尔的“怪异奇峭的旋律”。[注]马克思如饥似渴地大量阅读青年黑格尔派作者的著作，但在1842—1844年间写成的《经济学哲学手稿》（*Economic-Philosophical Manuscripts* ）中提出了自己的思想。《手稿》勾勒出了异化理论的大致轮廓；一些批评家认为这一理论是理解马克思后来比较成熟的著作的关键，其他人则认为，马克思在撰写《共产党宣言》之前就已经摒弃了异化理论。批评家出现意见分歧是由于一个简单的原因：异化的思想是黑格尔的，马克思对这一思想的运用却是非黑格尔式的。本章的讨论依靠的前提是，马克思后来的著作一直保留了异化理论的核心思想，这使得他的著作与恩格斯为第二国际构建的马克思主义大不相同。异化理论基于两个思想：一是我们每天接触的世界与我们相异，或者说在我们之外；二是必须克服我们与世界的疏远以及认为世界和我们作对的感觉。前文已经介绍过黑格尔在《精神现象学》中对这种疏远以及对它的克服之道的论述。黑格尔认为，人之所以觉得世界是异物，是因为不明白它是精神的表现。一旦知道了世界是思想的产物，即可将现实视为属于自己。黑格尔把理解等同于一种形式的智力上的拥有，这对马克思对异化概念的运用有着重大的意义。

异化远不止认识论的问题，它也被用来分析政治与社会安排；如果理解正确（只有真正理性的产物才能得到正确理解），看似由外部力量施加的压迫就成了国家的法律，而国家的权威来自精神，所以也就是来自我们自己。黑格尔论述的核心是理解与自主之间的联系，马克思的论述也是一样。如果世界上理性的人为管理自己的生活而按照理智的要求建立了社会安排，这样的安排就是可以理解的，在这样的社会安排之下，人是在实行自主，而非受其限制。“自由乃对必要性之意识”，这是黑格尔的中心思想，被马克思继承了下来。根据这个思想，理性的人做他必须做的事是在行使自由，因为这个“必须”不是谁任意强加给他的，而是反映了他自身处境的需要以及他头脑清楚时的心态和目的。黑格尔假设，自然世界和社会世界均有其道理；如果人弄懂了事物的内在逻辑，明白自己根据理性也会做出同样的规定，就可以克服异化。马克思则认为，现实既压迫人性，又不合乎理性，需要发动革命，而不是与现实妥协。但是，革命将创造一个真正理性、透明的世界。

黑格尔知道，政治世界并不总能达到它自己潜在的标准，但他不放心让个人根据自己的判断来决定国家的缺失。马克思则颠倒了——按照他的说法是纠正了——黑格尔的思想。他说黑格尔的思想是头下脚上，所以将其转到了正确的方向。他还宣称，他批评黑格尔时对异化的分析是“认真地、带着批评的眼光研究了政治经济之后做出的完全符合实际的分析”。注 鉴于马克思对英国经验主义的轻蔑，以及在那一阶段他对经济学尚无了解，他居然把黑格尔保守的（或称调和性的）哲学变成了激进的社会理论，委实需要惊人的构想能力。除了对剩余价值的技术性分析之外，马克思后来所有的思想当时都已初具雏形。在方法上，他指出，黑格尔将历史视为思想的历史，认为理解历史就是要学会如何获得正确的思想，更确切地说是唯一正确的思想。无论黑格尔本人的政治观点如何，他这个思想都是保守的，因为它要求个人调整自己的思想和愿望去适应世界；激进派则主张，需要调整世界，让它来适应人的理性愿望。关于经济与政治生活如何在人的思想中得到反映，马克思没有提出全面的理论，但他明确表示，推动历史变化的是人对世界采取的行动，而不是他们对世界的想法。他从不否认人的思想会产生影响，但它影响的是人的行动方式和目的。人需要做的不是写出更好的哲学著述，而是超越哲学思考，更有效地推动社会和经济变革。

马克思一直视黑格尔为伟大的思想家；他晚年时看到一些二流思想家轻视黑格尔，把他当作“一条死狗”，为此深感痛心。黑格尔的思想可以并且应该用来为激进的目的服务。所以，马克思提出了异化概念的新解，说它是人类生活中固有的现象，不能通过思想而是要通过行动来克服。异化是对人性的疏离；人性的根本是人作为生产性社会动物的特性，人创造了物品，也创造了社会关系，这种关系在好的条件下会结出累累硕果，改善人

的生活，在坏的条件下则会压迫人民，破坏人的生活。异化概念是一项通用的批评工具，可以用来说明像马克思时代的普鲁士那种发达的近代社会如何使人与他人、与自己的工作，甚至与最深层的人性都发生抵触。在马克思思想发展的这个阶段，他批评的主要对象是私有财产，但他把私有财产当作涉及财产权的一切关系的代表。在围绕私有财产建立的社会中，交换大多是不好的那一类。如果人们出于友好彼此提供互利的服务，这种交换不会造成异化；但在私有财产的压力下，绝大多数交易都是工具性的交易，把别人看作达到自己目的的手段，而不是目的本身。此言与卡莱尔的话异曲同工，卡莱尔说，人与人之间唯一的纽带是“冷酷无情的金钱关系”，马克思在《共产党宣言》中就借用了卡莱尔这个短语。

对20世纪60年代的评论家来说，马克思异化理论的吸引力在于它对工作场所和市场上异化现象的分析。马克思说，人与自己的劳动产品疏离，与劳动过程疏离，与其他的人疏离，也与自己疏离。在一个意义上，人与自己制造的产品没有关系，这是明显的事实；在建立在私有制基础上的交换型经济中，人生产物品是为了市场，不是为了满足创造的乐趣或供自己消费。马克思认为，为了金钱而生产会造成疏离感，哪怕不是受雇于人，而是在为自己工作。为雇主工作的工人疏离感更强，因为他成了对自己的压迫的参与者。工人作为集体，建立了雇用他们的工厂，也维持了金融体系的运作；银行靠金融体系发放贷款，资本家用贷款进行投资，工人劳动为工厂主赚钱。工人的劳动效率越高，雇主对他的权力就越大，因为他增加了雇主的财富和讨价还价的力量。这就是私有财产的金融方面。制度越发达，工人对自己产品的疏离感就越强；也就是说，他的劳动就越是强迫性劳动。如此看来，这个理论讲的不是劳动生活的质量，而是货币化经济对工人的影响，在这样的经济中，一些人拥有所有的资本，其余的人提供所有的劳动；这个理论不赞成工具性的市场关系，哪怕那种关系是平等的，况且它实际上并不平等。马克思主义者从来不喜欢“市场社会主义”，因为即使工人拥有他们所管理的资本，他们仍然要受市场的客观力量的摆布，与别人的关系也仍然是纯粹的工具性关系。

马克思认为，工人也与劳动的过程疏离。他们不是为了创造自己想创造的物品而劳动，而是变成了机器的附属部件，他们的劳动是枯燥乏味的重复性动作，造成思想的麻木；工人变成了机器，而机器才是生产过程中智能的体现。后来，马克思开始觉得，工人如果懂得自己操作的机械，实际上就可能获得了一种新型的生产自由。虽然这不是对他过去观点的简单否定，但它表明，马克思的思想中存在着两条不同的脉络：第一条思想脉络在他早期著作中占主导地位。它的关注点是，劳动是人类的一个核心特点，劳动带来的满足是人除了亲密关系以外最主要的满足感。使人满足的劳动的典型范例应该是艺术家的劳动，马克思在论述中似乎也经常认可这一点。当人做的事和创造的物品表达了自己的内心的时候，当人的内在自

我处于正常状态的时候，人就没有异化。这个概念并非完全主观；一个以榨干疲惫不堪的工人的每一滴血汗为最大乐趣的工厂主不能算没有异化，不能算表达了他作为人这个“物种”的天性，因为他做的事是完全错误的，他的人性是扭曲的。

第二条思想脉络在马克思晚期的作品中比较突出。它的主要关注点不再是个人，而是整个经济与生产体系的理性。如果个人的劳动也是全人类的劳动，从事劳动的个人就会感到满足。这个思想有着黑格尔的深深的印记。马克思采纳了黑格尔关于集体性的假设，坚持认为，在运转良好的社会中，每个人都会因全人类的成功而获得成就感。但是，难以理解马克思心目中建立在理性合作基础上的社会到底是什么样子，其中一个困难是，马克思坚称，大家如果都对集体贡献应尽的力量，就不会牺牲个性。他的意思似乎是，人愿意按理性的要求去做有利于全社会的事，这已经成为第二本能，所以个人的愿望不会与社会的需要发生矛盾。这个想法如果不是难以置信，也令人感到惊心。至少很难相信，一边是人借以自由发挥创造性的劳动，一边是人对构成社会基础的合理生产机制做出自己一份贡献的劳动，二者能够永远吻合。

无论如何，在有竞争的世界中，人的利己与利他愿望之间的差别是无法消除的。马克思说，在私有财产统治下，人对自己所谓的“物种身份”产生了异化。人本来应该合作，竞争却使人互相对立；人本来应该视彼此为目的，竞争却使人把他人看作手段；人妥善发挥自身能力本来应该是生存的目的，不是条件，竞争却使人只把自身能力当作求生手段。注 马克思的论点直截了当：在市场上，卖方的目标是卖出最高的价钱，买方的目标则是付出最少的钱，他们之间是对立的关系，这种关系不符合人性。如果买方不需要卖方的东西，就不会去买；但对于买方需要什么，有多需要，自己卖的货能否满足买方的要求，等等，卖方一概不感兴趣。对他来说，买方的需要仅仅是他赚钱的手段。同样，买方不认为卖方会一心为她的需要着想，因为他根本不关心她的需要；对买方来说，卖方是她所需要的物品的来源，但他狮子大开口，迫使她不情愿地出高价。

这赋予了市场商品传意的性质，马克思这方面的论述仅有三言两语，但可以从中瞥见他后来提出的关于商品体现社会关系的理念。要弄明白这个思想，最好先来看令人满意的交换关系的传意方面。在这种关系中，我的动机是满足他人的需求，与我互动的人也清楚地知道这一点。我想满足你的需求，只要你满意，我的愿望就达到了；在你那边，你不仅得到了我为你创造的东西给你带来的满足，无论这东西是一口好用的平底锅、一件暖和的羊毛衫，还是一纸钢琴乐谱，而且还因为知道我重视你而感到高兴。这种交换所涉的物品具有象征、传意的意义，与其自身的性能同样重要。当大家都为满足市场的需求而劳动的时候，一切都反了过来；市场上的商品

是强迫工人劳动制造的，因为他们若是没有工作就会饿死；在工人眼里，雇主以及商品的最终买家是自己悲惨境遇的根源。

确定了问题的症结所在，批判的范围也因之扩大。劳动不再是个性（指我们作为聪慧能干的人类这个物种的一员的个性）的表现，而是变成了纯粹的苦工。至于生产中必须与之合作的同事，他们不再是自愿劳动中的伙伴，而是成了敌对的竞争者；他们会拆我的台，要么干一样的活却比我少拿钱，要么比我干得好。如果他们失了业，就会和我抢工作，为了糊口，工资再低也愿意。这样，人与人的关系成了敌对性的，人和劳动这一最具人类特点的活动也对立起来。人不仅不像黑格尔声称的那样，通过私有财产制度宣示了对世界的所有权，反而成了被拥有的东西。这些思想以非常不同的形式在马克思晚期的著作中都保留了下来。

对财产和市场的攻击屡见不鲜。它们通常被视为在道德或精神上对据说是由市场助长的贪婪与自私的谴责。但是，马克思非常反对把社会主义看作伦理或道德上的要求。人类不是应该，而是必须建立社会主义。至于为何如此，马克思的有些回答直截了当。在《共产党宣言》中，马克思说资本主义连它需要的工人都喂不饱，所以，无产阶级只能要么推翻资本主义，要么忍饥挨饿。[注]这是修辞上的夸张，马克思为此没有提出充分的诠释。他坚持必须推翻资本主义，更主要的是因为他认为资本主义是不合理的，因此注定要灭亡。马克思在把注意力集中到资本上面之前，也曾说过私有财产制度太不合理，必定会灭亡。合理的经济生活要求生产与消费配合默契，没有暴涨暴跌，也没有"朱门酒肉臭，路有冻死骨"的怪现象。生产有固有的合作性，市场则天生是竞争性的，是建立在互有敌意的基础上的。有人说，市场是一部优雅的协调机制，马克思会以一声冷哼来表示不予置信。说市场是捣乱的机制还差不多，它的协调愚蠢之极，是对人的智力的侮辱。它的效果最多是有好有坏，而且时动时停，与合理的生产和分配相差万里。事物统治人，无人能统治历史。

异化与政治

让我们来看一看马克思坚持的这些哲学理念对他的政治思想产生的后果。在私有财产制度下，事物统治人。黑格尔说，个人所有权是法律制度、公民制度和政治制度的基础，有了这些制度，才能理性地管理人类事务。黑格尔理论的精明之处是不让国家大权独揽，只要是市场那看不见的手能管得了的事情，都交给市场去管；大部分涉及自身生活的选择都由本人自己做出，国家则提供落实这些选择的法律与社会框架。尽管如此，国家对于社会和经济制度仍然不可或缺。国家的职能不只是看守人，它的重要性也不仅在于它在世界历史中作为国家的角色。它为了维持社会稳定而管控市场的运作，也保护在放任的竞争环境中会遭受伤害的人的利益。黑格尔描

述的国家是自由开明的，因为它奉行法治；也是保守的，因为它小心地维护文化传承与忠诚；还是民族主义的，因为它立意要在历史上占据自己应有的位置；又是初生的福利国家，因为它致力于为民众提供各种惠益。也许可以批评说，19世纪20年代普鲁士的实际情况证明黑格尔的描述大错特错。怀疑者认为黑格尔的话是痴人说梦，和马克思对国家的描述一样不合实际；马克思说，国家完全受市场支配，它存在的唯一目的就是保障有产者的财产权。这样的批评与我们讨论的主题没有关系，有关系的是黑格尔展示的一幅立宪君主制的图景，他说，立宪君主制有高效的官僚机构作为支撑，由官僚机构管理着近代经济，以保证国内所有居民的福利。

马克思从多方面对黑格尔进行了反驳，读来非常有趣。[注]第一，近代国家不可能是黑格尔描绘的那种君主制，近代国家一定是民主共和国。第二，民主共和国因其社会基础之故，无法满足近代国家努力要体现的自治要求。第三，国家的实质是民主，但民主的精髓是废除国家；改革后的公民社会将以非强迫的方式对人民的事务进行必要的协调。马克思的基本思想是，近代世界致力于实现法律地位和政治权利上的平等，使人民成为公民，而不仅仅是被统治者。现实证明了这个理想的虚幻。只有同等的财富才能得到平等对待，政治地位由人所拥有的财富来决定；没有财产的工人根本没有政治地位。马克思认为，黑格尔犯了许多可笑的错误。平等的公民身份意味着国家只能是共和国。更大的错误是，黑格尔说近代国家为普遍利益服务，因为它有一个由官僚组成的“普遍阶级”，这个普遍阶级把普遍利益视为它自己的利益。马克思认为，黑格尔无意中揭露了另外一个问题，那就是，国家本身也成了被拥有的物品；官僚和他们的主人控制着国家，把国家当作财产。异化理论进一步扩大：如果商品是人的生产力异化的客体表现，国家就是人通过合作集体决策的能力异化的客体表现。[注]

人要夺回对自己创造和交换的物品的控制权，就必须废除私有财产和市场，建立真正的民主；当时，马克思没有谈及如何做到这一点，也只字未提新的生产秩序将建立在何种基础之上。真正的民主将超越自由的共和国。卢梭认为，共和国的基础是人与公民的严格区分。个人以自我为中心，受私利驱动，本性是自私的；但他作为公民，就变成了主权者这个集体实体的一部分，把自己视为这个集体的一分子；他只考虑普遍利益和全社会的福利，他的忠诚是对社会的，不是对他自己的。马克思认为这完全是空想；无论多么大力宣扬罗马共和国的道德观，都掩盖不了个人利益与公共利益之间的冲突。马克思更深层的思想是，罗马共和国把政治统一强加于经济的不统一；这种不统一是有产者彼此间的竞争内讧造成的，任何建立在这个基础上的政治秩序都只会维护有产者的利益，压迫无产者。卢梭说，法律保护有产者，使他们的财产不致被别人抢走，所以必须确保每个人都有一定的财产，但谁也不能有太多的财产。马克思没有明说采用卢梭的办法为时已晚，但他的论述包含了这个意思。近代共和国企图把政治

平等强加于它无法缓解的经济不平等之上。

人的生产活动蕴含着深层的统一，这种统一暗示了国家终会消亡。生产是合作性的集体活动，但它是被迫的合作。近代经济内含的合作性统一正在等待机会，从禁锢着它的互相矛盾的机制中破笼而出。所以，马克思最后指出，近代国家的形式必然是民主共和国，但民主共和国无法实现它自己的理想，因为它是政治国家。它必须回归公民社会，那才是人自主治理生产活动的领域；这是对黑格尔理论的又一处颠倒。至于自发的、合理的、非自相矛盾的、非关政治的自治政府到底如何才能出现，无论是当时还是后来，马克思始终没有做出解释。他说明了未来不会如何，但关于未来将会如何，他的论述从来都模糊不清。

这是以哲学观念驱动的政治理论，它在许多意义上根本不能算政治理论，因为它包含的思想是，要完全实现政治抱负，共同克服利益冲突，就必须超越政治，建立能够直接表现理性与合作这些人性特点的制度安排。这不同于柏拉图关于超越政治的主张，柏拉图要把国家的强迫性权力交给哲学家，信任他们永远正确的直觉，马克思却是要实现真正的、没有强迫的平等。他假设人生性合群，这与亚里士多德的观点一致；他还假设人的潜力一样，能力没有高低，这却与亚里士多德的观点截然相反。在日常政治中体现马克思的思想从来就困难重重，践行他的早期思想更是几无可能。尽管如此，马克思似乎认为，如果按激进派的要求实现了普遍投票权，就能创立平等主义的共和国，共和国最初的基础仍然是私有财产，但分配会较为平等，最后，社会主义的来临会消除经济利益的冲突，随之去除国家存在的必要。这个过程必须由革命启动，发生地一定是自1789年以来每一场欧洲革命的发源地——法国。

剥削理论；马克思在《共产党宣言》中提出并一直坚持的政治观点

马克思不耐烦再和他那些哲学盟友纠缠，一心要发展他和恩格斯后来定义的“科学”社会主义，以与“空想”社会主义相区别。“空想”这个标签覆盖面极广，有些是真正的乌托邦空想，比如，夏尔·傅立叶幻想，他的“法伦斯泰尔”（phalansteries）社区能满足人性的一切要求，它的到来将开启一个新纪元，届时狮子会以青草为食，海水会变为柠檬水；有些却并不是空想。它们的共同特点是都认为创立社会主义是道德上的必需，而马克思则认为，社会主义是历史的必然，它的基础不是道德的决定，而是理性的要求。让我们先来看一看马克思关于决定历史变化的因素的成熟观点，然后再看他关于革命、国家以及国家消亡的理论。

马克思的思想深邃缜密，他关于科学性质的观点立论精微，对关于资本主

义经济运作的分析影响巨大。科学发现了自然世界的内在运转，也能够发现社会的内在运作。资本主义最不为人知的秘密是它的利润来源，马克思对剥削的论述就是为了揭开这个秘密。马克思借“剥削”提出了他自认为对利润的产生的科学分析。大多数读者会认为，马克思的论述有着鲜明的道德含义，马克思自己却说他的论述是科学。至于他是否认为自己的论述也有道德的含义，人们一直争论不休。资本家不是通过公平交换来获得利润的，这一点可以肯定；人们争论的问题是，马克思认为这在道德上到底有多么不可接受。

利润之谜是，在完美的市场中，资本家在购买包括工人的时间在内的生产要素的时候，支付的是它们的全额市场价值，生产过程结束后，也只能按市场价值来出售产品——然而，资本家却赚取了利润。费解之处在于生产过程是如何创造利润的。现代经济学家不会采用马克思论述的起点。一种理论强调企业家的作用，说他能够想办法使原来产生x成果的生产要素经过不同的组合后产生$x+y$的成果；根据这个理论，随着第一个发现机会的人遇到越来越多的竞争者，利润日益销蚀，但随着有创新性、有想象力，或者有好运气的人发现新的机会，利润又被不断地创造出来。马克思对这些一概置之不顾，因为他想解释的是“正常”的利润率，即资本的平均回报。

为此，他在劳动与劳动力之间做了区分。劳动是工人在生产过程中做的事情；劳动没有价值，但一切价值都由它创造；它不同于劳动力，后者是工人在受雇期间的劳动能力。劳动力有价值，它的价值是一个有劳动能力的人吃饭、穿衣、住房并做好劳动准备所需要的花费。仅够工人糊口的工资代表的就是劳动力的价值。剩下的就简单了，资本家以市场价格购买工人的劳动力，这个价格代表着获得工人劳动能力的成本。资本家得到的是工人的实际劳动，即合同规定工人应该给资本家的时间，以及在此时间内工人做出的创造价值的努力。工人卖给资本家的时间中有一部分用来补偿资本家为购买工人的劳动力所付的价值，还要负担原材料的成本、折旧，等等；剩下的劳动时间创造的剩余价值就是利润。这部分劳动没有报酬，资本家把这部分劳动的价值全部自落腰包，不分给工人半文钱。

所以，一切价值都是工人创造的，资本家完全是不劳而获。如果说资本家所得中的一部分是“监管者的工资”，这一部分就不是真正的利润；利润不是管理人的工资，而是资本的回报，是把管理人的工资、工人的工资、原材料成本和机器折旧费一并扣除之后的结余。资本家所占生产收益的那部分不是他挣来的，而是从总数中减去一切费用后剩下来的，代表着无偿的劳动。这个过程没有奴隶制那种明显的强迫，也没有封建主义的意识形态与政治机制，但无产者创造剩余价值的劳动得不到任何报酬，他们在这方面与无偿劳动的奴隶和封建佃农没有两样。

马克思的分析显示了他对资本主义运作隐秘性的高度重视。能看得到的是用金钱交换服务；在这个层面上，资产阶级的公正概念得到了实现。资本家付给工人的是工人所值的价钱，并不欺骗工人。也许个别坏人会欺诈，但对于整个资产阶级来说，杜绝欺诈符合它的阶级利益，因为欺诈会导致资本主义的垮台。马克思反复指出，利润不是来自明显可见的抢夺与作弊；在工资合同的层面上，资产阶级的正义一直是得到奉行的。资产阶级的正义是自私的个人之间交换关系的正义，这种正义的规则是“等价交换”。市场确保这个正义的标准得以维持。如果一个雇主给工人的工资低于普遍水平，别的雇主就会挖走他的工人；如果他给的工资过高，他的产品就会卖得太贵，无法牟利。

科学的目的是揭示表象下的真实，并对表象做出解释。马克思说，如果事物表里一致，就不需要科学了。因为太阳不是像人们通常以为的那样升起，所以才需要天文学。这里也是一样。社会进程具有双重的欺骗性：一重是表象与真相的自然差异，另一重是社会特有的欺骗性，因为许多社会安排一旦为人所完全明白，就会解体。马克思就是因为后者才将大部分经济理论斥为意识形态，才认为像他这样的知识分子能够在革命运动中发挥不可或缺的作用。唯此可以解释他为何肯在大英博物馆的阅览室里花费无数个日子的光阴来对《资本论》数易其稿。

马克思的剥削理论的论点是，利润来自工人未支付报酬的劳动。这种情况是不公正的，因为它不是“等价交换”。马克思的理论巧妙地指出，根据资产阶级的正义标准，市场关系表面上看似公平正义，但根据同样的标准，掩盖在表面现象下的进程却是不公正的，这个进程就是利用工人的无偿劳动榨取剩余价值。当我们再回头讨论革命后的生活这个问题时，可以探讨资本主义后的制度是否更加公正，或者在其他非关道德的意义上更好。目前只需看到，马克思根据他的科学分析提出，榨取剩余价值是资本主义的驱动力；他还以对竞争效果的正统假设为基础，指出这种榨取必将日趋严酷。关于将劳动视为一切价值的来源这个观点，可以争辩个无休无止。我们只需注意，马克思早期著作的主旨似乎是以科学的形式来表现关于劳动的哲学理念。资本是死的劳动，需要给它供应源源不断的活的劳动；马克思把资本比作吸血鬼，说这是“死人抓住活人”（*le mort saisit le vif*）。

阶级斗争

《共产党宣言》宣称，一切社会的历史都是阶级斗争的历史。[注] 马克思并非是把阶级冲突当作推动历史发展的主要动力的第一人，基佐早在19世纪20年代即就此问题做过讲座。每一位论述政治的作家都熟知阶级斗争这种社会团体之间的冲突，在这样的冲突中，各方的政治行动以其经济利益为基础。亚里士多德勾勒出了革命的阶级理论；马基雅维利则说，社会阶

级之间的紧张既可能造成混乱，也可以维持自由。18世纪的创新是企图找到一种历史理论来解释社会变革。恩格斯说，卢梭的《论人类不平等的起源》是第一部历史唯物主义著作，因为它把社会变革和政治制度的起源与新形式财产的增长和围绕着新形式的财产发生的阶级冲突联系到了一起，但恩格斯此说高估了卢梭理论的深刻性和复杂性，忽视了像亚当·弗格森、威廉·罗伯逊和约翰·米拉尔这些苏格兰历史社会学家的理论。

对于政治主要是为了解决或镇压阶级冲突这个说法，人们都会本能地认同，虽然若是说应付阶级冲突是政治的全部内容，就不会有那么多人同意。要表明民族、种族和宗教冲突在根本上无一例外都是阶级冲突，需要复杂曲折的推理。阶级冲突是利益的冲突，而这种利益与人在生产过程的地位以及是否拥有生产资料紧密相连；这个主张也很有说服力。受理性的自身利益驱动的工厂主想让工人尽量多干活、少拿钱，同样受自身利益驱动的工人则想尽量多拿钱、少干活；双方都希望法律制度对自己有利。冲突是一切经济制度固有的特点。奴隶不想做奴隶，而想做奴隶主，但他们的主人也想继续做奴隶主。封建王公想让治下的人认真按时服劳役，那些人却想摆脱强迫劳动。这些冲突的存在不是新鲜事。但它们是不是政治冲突最重要的，甚至是唯一的基础，那就要另当别论了。

马克思的正式观点是，一切阶级冲突的基础都是有产者与工人之间的冲突。但是，他在《共产党宣言》中提出的第一个例子是“奴隶与自由人”，这个例子表明把一切都归于人在生产过程中的地位是多么困难。注 事实上，他对阶级冲突提出的第一种释义是压迫者与被压迫者的冲突。奴隶与自由人之间的区别和奴隶与奴隶主的区别并不一样；贫穷的自由人的生活常常比奴隶还要艰难（罗马的奴隶自己可以做生意，甚至蓄奴），也不会拥有奴隶。另外，奴隶与自由人的区别是法律地位上的区别，不是在生产过程中的地位的区别。为了能赶得上对德国的1848年革命产生影响，马克思和恩格斯写《共产党宣言》时比较匆忙，但即使在时间的压力下，马克思的头脑也很清醒。他的根本思想是，在任何社会中，关键的问题都是：除了生存必需的资源之外，其他的资源是哪里产生的？它们是如何落到将它们收为己用的社会阶级的手中的？古代社会依靠强制劳动来产生剩余资源，所以马克思注重奴隶制是对的。在封建制度下，剩余资源由被束缚在土地上的农民来生产。到近代资本主义社会，生产剩余资源的成了无产者。至于由此引起的每一场具体的冲突是如何发生的，这完全要视当时的具体情况而定，但政治的实质是，国家的任务就是处理为榨取剩余价值而采取的强迫措施所造成的利益冲突。

历史变化和政治活动由冲突驱动的理论有许多吸引人之处。马克思分析方法的主要创新——“唯物主义历史观”——依靠的是他把生产力与生产关系区分开来这一著名的也是备受争议的方法。关于马克思的意思到底是什

么，可能是什么，一定是什么，后人提出了各种别出心裁的解释，但马克思的基本思想照例简单明了。生产力这个资源如果运用得当，能创造人所制作、使用和消费的东西。一条河不过是一条河，但一旦人发明了水车来利用河水的力量，这条河就成了生产力。最重要的生产力是人力劳动，无论是否有技术的帮助；并非所有生产力都是物质的。马克思把技术革新和科学发明也算作生产力，因为它们使人把本来没有产出的自然要素组合起来用于生产。

不太容易想象好主意如何能够变为物质，但马克思的观点是有道理的。要请黑格尔恕我直言，历史并非思想自我发展的证明。不过思想也并非没有力量，尤其是当它由具体的人提出，导致了行动的时候。思想通过激励行动而产生效果，无论是鼓起人的干劲还是使人得以做自己想做的事。只有当思想体现在行动中，指导了人对物体的行为的时候，思想才能影响历史。光是希望得到大炮是打不赢战斗的，但如果真有一组野战炮，就能打败装备较差的敌人；思想在战场上起作用的另一个原因是，若徒有大炮而不会用，再好的炮也只是摆设。生产力是否用于生产性的目的取决于生产关系。让我们先把生产关系的概念澄清理顺。这里的基本思想也很简单。犁铧是生产力，把犁的技术也是生产力。如果我拥有犁铧、田地以及耕田后要播下的种子，犁铧手也是我出钱雇用的，那么这样的事实所反映的生产关系就界定了这些生产力的使用范围。拥有田地或犁和种子的可以是把犁人自己，也可以是集体农庄。马克思要说明的是，没有正确的生产关系，潜在的生产力就永远得不到开发。早在古希腊时期，埃及的亚历山大就有人发明了一种简单的蒸汽机，但因为当时有充足的奴隶，所以没有人愿意为了节约人工来进一步改进蒸汽机，使它能起到比玩具更大的作用。

马克思的唯物论认为，生产力决定生产关系；进步得以发生，是因为生产力的效率越来越高，导致了生产关系的改变，生产关系的改变又转而提高了生产率。马克思这方面的论述不太清楚。有时，他似乎把两者的关系描述为单向的，好像生产力自主发展，拉着生产关系向前走；但别的时候，他又正确地说，生产关系对生产力可以推动，也可以阻碍。形成新的生产关系的原因并不重要，重要的是，新的生产关系若要维持得住，必须提高生产率。马克思的意见肯定是后者。他也充分考虑到了起初的创新后来成为阻挡进步的绊脚石的可能性。资本主义就是一例。迄今为止，资本主义的生产关系使生产率实现了长足的进步，但造成的混乱不稳的代价也高得可怕。工业化社会分裂为资本的拥有者和劳力的提供者，这种状况很快就会延滞生产率的提高。马克思的革命理论最终发出了这样的豪言壮语：当资产主义的生产关系变为生产力的“桎梏”时，“这个外壳就要炸毁了。资本主义私有制的丧钟就要响了。剥夺者就要被剥夺了”。最后的革命将随之到来。[注]

对马克思的意思，有一种解释颇有道理：提高生产率的压力永远存在，因此也总是有增强生产力的压力。生产率和生产力不会自行提高，但人总是希望进一步增强生产能力。有些改善是生产力质量方面的，比如造出更高效的蒸汽机，别的改善则是财产的拥有方式、对工人的管理、给工人的报酬等方面的变化。这就又回到了阶级这个问题以及革命的大乱将带来大变的观点上面。马克思认为，财产权的实质是获取生产资料的能力；他把对生产资料的控制也列为财产的一种形式，无论这种控制的法律基础如何。在指令性经济中，国家官僚机构的官员在法律上并不拥有用于生产的资金，但他们控制着那些资金，并有权决定生产与分配。这使人不禁觉得，这样的官员等于“半拥有者”，若严格按照马克思主义的定义来看，官僚机构也是一个阶级。托洛茨基理论的追随者谴责苏联推行“国家资本主义”，根据的就是这个思想。

在资本主义制度下，马克思提出的格式得到了印证。拥有生产性资源的人雇用工人，购买原材料，组织生产，最后把产品拿到市场上出售。市场竞争激烈非常，所以，制造商必须降低生产与分配的成本，尽量扩大产出以求实现规模经济，积累资源以备经济衰退，否则就无法生存下去。资本家自然愿意尽量压低工资；他们一旦不再需要工人的劳动，就无情地将其解雇，或以更低的工资雇用女工和童工来取代男工，等等，不一而足。当时，马克思不是唯一视此为资本主义生产的逻辑的经济学家，也不是只有他一个人认为工人阶级会日益“悲惨化”，也就是说，他们的生活水平会持续下降。工人对市场的抵抗能力微乎其微。有工作的工人受到“失业的预备大军”的威胁；随着越来越多的人从有产者和雇主阶级跌落到一无所有，仅能出卖劳动力的阶级，求职的竞争也进一步加剧。工人阶级日益扩大，并日益绝望，与其对立的有产阶级日益缩小；这些就是《共产党宣言》宣称会引发革命的要素。我们前面看到，这是亚里士多德认为会造成停滞的情况下的一种。

最后的革命

这个过程的发展伴以生产率的不断提高，这对马克思来说非常重要，他就是据此而预言会爆发最后的革命。资本主义社会有潜在的资源，可以实现真正富足的非强迫性社会，那样的社会不再有阶级冲突，也就不再会有革命。鉴于历史的发展超乎马克思的预言，应该回过头去看一看阶级是如何形成的，以及阶级冲突为何会爆发为革命。马克思对他自己的观点做出了有效的批评；为了解释世界的情况，他也许会剑走偏锋，但他十分尊重事实。“愚蠢从来对工人阶级没有帮助。”这是他在1847年斥责空想社会主义者威廉·魏特林时说的话，也是他自己的座右铭。不仅资本主义没有像他预言的那样自我毁灭，而且他的分析需要照顾的例外情况太多，影响了立论的扎实。

例外之一是所谓“亚细亚生产方式”的理论，它体现的问题关系到马克思主义的解释力。标准的马克思主义历史进步观设想存在着一个史前阶段，这个阶段没有财产，没有社会阶级，没有政治组织，也没有前进的动力。马克思对进一步细分人类历史的史前阶段不感兴趣，他只想把没有财产和阶级冲突的静止状态与这样的冲突产生的前进势头相对比。马克思博览群书，知识广博，他知道，在土地私有的定居农业社会形成之前，人过着游牧部落的生活，所拥有的不过是皮毛、武器和畜群。欧洲通过对美洲和南部非洲的殖民，也接触到了仍处于石器时代、过着狩猎-采集生活的土著。对马克思来说，这些现象没有多大的历史意义，但为他对人类历史的描绘提供了方便的隔断。历史自人类脱离没有财产、没有阶级的原始共产主义开始，将随着人类发展到没有财产、没有阶级的高级共产主义而告终。有时，马克思把人所经历的历史称为“前人类历史”，因为发生过的一切都不是人能够有意识地控制的。真正的人类历史尚未到来。马克思论述的焦点是历史发展的进程，从基于奴隶制的古代社会开始，经过封建主义和资本主义，直到革命后到达终点。他特别注意资本主义社会的起源和旧制度的结束，并试图从1789年的法国大革命中寻找对社会主义革命的启示。

“亚细亚生产方式”使人焦虑的是，印度和中国的经济没有内在的动力。这两个国家一度拥有比欧洲更先进的知识；触发了西方工业革命的许多技术它们早已掌握，却没有进一步发展。“亚细亚”式的生产关系促成的不是生产力的发展，而是停滞；“亚细亚”式的政治安排不导致阶级冲突的加剧，所有权的格式对生产资料的拥有者不构成竞争的压力。“亚细亚”式的社会中从未出现过类似中世纪欧洲城镇中由工匠组成的行会，统治者需要能工巧匠的时候，就把他们召入宫内，但他们从来仅是工匠，从未转变为服务于市场的独立企业家。没有竞争压力，没有有产者与劳动者彼此敌对形成的阶级，没有变化。

马克思也许只将“亚细亚生产方式”视为一个有趣的例外，讲完了接着宣扬在欧洲推动社会主义革命。在一定程度上他的确是这样做的。他赞扬欧洲对亚洲的“入侵”，认为那会把印度和中国拉入欧洲世界历史的潮流，使它们走上通往社会主义的道路。然而，这引起了一个无法回避的问题：欧洲会不会出现一种政府和经济制度，能够缓解阶级冲突，造成经济停滞，使革命胎死腹中？在欧洲，问题是普鲁士的官僚极权主义或拿破仑三世的法国帝国能否消弭阶级冲突，改善工人的生活，使之不致像在纯粹的资本主义制度下那样悲惨，因而缓解工人的怨愤，同时减缓经济的大起大落以安抚资本家。这样的话，尽管没有经济的快速增长，但产生的安全保证足以弥补。实际上，普鲁士的经济增长和技术创新迅速超过了英国，而美国资本主义尽管不受限制地任意发展，却没有出现欧洲那种以阶级为基础的政治。

阶级的形成

马克思在《共产党宣言》中对阶级冲突的描绘是二元的：有产者对无产者，奴隶对自由人。但是，阶级有两个方面：一个是它们在生产过程中的形成，另一个是它们在政治过程中的作用。如果政治是阶级斗争，就需要解释清楚，社会的生产活动造成的社会分裂是如何出现在政治生活中的。涉及实际政治事件的时候，马克思放弃了二元模式，讨论了不止两个阶级之间的互动。他对1848年的期望落空了，那年发生的一系列革命的主要动力是民族主义和自由主义，不是社会主义，而且无一成功。在德意志，过去的精英重新掌握了权力，德国统一不是自由-民族主义下的协议成果，而是在普鲁士的绝对君主制和它最出色的仆人俾斯麦宰相的治下实现的。在法国，路易-菲利普的七月王朝被推翻，但随后成立的法兰西第二共和国无法维持，路易·拿破仑先是被选为总统，后通过政变自封为皇帝，封号为拿破仑三世。注

马克思晚年认识到，《共产党宣言》把资本主义经济制度在欧洲诞生的阵痛当成了资本主义经济制度的垂死挣扎。他以为发生的暴动是支持社会主义的无产者起义，其实它们部分是由于粮食歉收、食品价格高涨、经济萧条引发的愤怒，部分是工人骤然间来到城市的反应，他们在新环境里茫然无措，因为失去了过去的确定性而心怀不满。1848年的革命既是对未来的期盼，也是对过去的留恋。马克思对在中欧和东欧大部推动了革命的民族主义感情没有亲身感受，也就不太同情；既然工人无祖国，工人的愿望也就是，或者应当是，放眼四海的。工人并不胸怀世界，这一直是困扰着社会民主运动的一个难题，马克思和恩格斯一些最严厉的批评就是针对斯堪的纳维亚民族主义这类现象的，他们斥其为“老北欧海盗行为”。

路易·拿破仑政变后不久，马克思就撰著叙述了事件的发展；事实证明政变远远不止他当时预言的昙花一现，于是后来又出了修订本。马克思解释了事件为何没有按“正确的”轨道发展，也论述了国家如何能够起到别的作用，而不仅是充当他在《共产党宣言》中描述的那种管理资产阶级共同利益的委员会。注 1848年法国的形势不是万众一心的无产阶级与代表资产阶级的资本家相对峙，而是还有许多别的行为方。法国人口的很大一部分是农民，分为大地主、小地主和没有土地的农业工人。马克思和恩格斯原来称农民为“一袋土豆”，根本不把他们当作一个阶级；后来他们看到路易·拿破仑靠农民的选票登上了权位，所以不得不改变以前的观点。资产阶级也不是铁板一块；它的上层分为吃国债的金融贵族和工业大亨两种人，在他们之下的激进小资产阶级同样四分五裂，成分五花八门，从报刊记者到钟表匠这样的手工艺人。要说革命是由哪个群体发动的，应该说是激进的小资产阶级。这说明了为什么共和国立足不稳。

这里看到了关于阶级冲突的两种叙述：一个是有产者与劳动的提供者相对立的简单二元论，另一个是对哪些社会群体在政治风云中实际上发挥了决定性作用的分析。这两种叙述产生了关于国家的两个说法。前者将国家视为统治阶级的工具；统治阶级在经济上占主导地位，国家为它的阶级利益服务。以此来解释19世纪中期英国的政治相当有效。它可以解释得通一些明显的困难，比如，尽管经济上占主导地位的阶级是资产阶级，但绝大多数从政者都是拥有土地的士绅及其亲戚。可以说，士绅阶层的从政者是忙于赚大钱的资本家的雇员。这个理论也能解释大部分劳动人口仍然是农民或家仆这一事实，因为它说驱动政治变化的是利益冲突，不是某个具体的职业人群。马克思认为国家作为管理资产阶级共同事务的委员会应该做的许多事情，维多利亚时代的政府也都做到了。它实现了清廉，根除了待遇优厚的虚职和假公济私的现象，建立了择优录取的文官制度；财产法得到简化，变得更加透明，对买卖土地的限制被废除，这反映出从把土地世代保留在家族之内向着允许将一切资产变为流动资本的转移。

这个理论适用于维多利亚时代的政府，因为它就是根据那个政府的情况发展起来的。事实上，马克思期望落空的一个原因就是英国政府极为出色地管理了资产阶级的利益。它避免了革命，把城市工人阶级吸收入了政治制度，然后用帝国的灿烂前景诱惑工人阶级与它同心同德；它对于工厂的工作条件和工人的工作时间做出规定，因而迫使工厂主采取有利于他们自身利益的行为，还限制雇用女工和童工，以保护男性家长的工资。英国的工人远未遭受“悲惨化”，反而是实际工资连续半个世纪不断增加。这毁灭了马克思对革命的希望，但并未完全颠覆他的政治理论。如果马克思把自己对有产阶级“共同利益”的叙述想通想透的话，就会看到，那些利益不仅包括他所提到的，如执行打击盗窃和伪造的法律（这符合所有人的利益，尽管对小偷或伪造犯不利），而且也包括他没有提到的，如规定不准公司采取可能激起政治动乱的竞争手段。这样的推论有一个代价，那就是必须放弃革命不可避免的主张。只有当政府把它保护资产阶级共同利益的任务搞砸了的时候，革命才是不可避免的。

两个回应的办法值得一提：一个是把聪明的政府可能采取的一切措施都归为短期的治标手段，从长远来看注定会失败；比如，当全球竞争开始威胁到英国经济龙头老大的地位，英国公司无法与低工资国家的公司竞争的时候，英国公司就只能压低工资，《共产党宣言》所说的悲惨化导致革命的进程就会启动。另一个是放弃“社会演进靠政治革命”这个口号所包含的思想。[注]过去革命屡屡发生，是因为被排斥的阶级没有和平的办法来表达自己的利益，要求变革。在位的统治阶级将此视为零和博弈。在权力和财富方面，下层阶级的得就是上层阶级的失。如果生产力迅速增长，社会更加繁荣，工人生活会逐步改善，不同阶级间在收入、权力、愿望和文化方面的差距也会缩小，这样，正宗的老式资本主义就有可能和平过渡到民主

社会主义或民主的资本主义福利国家。马克思晚年时，觉得英国、荷兰和美国可能会走这条路。

马克思关于国家的第二个理论适用的对象是法国、德国和俄国，不是英国或美国。1848年革命后，路易·拿破仑发现，在那些热心支持军方、憧憬重现他的叔父拿破仑一世的煊赫军功的人当中，他可以一呼百应。也有许多人对保持国家的军事-官僚政府的现状有既得利益。对于维护法国国家，不仅是公债持有人和靠借钱给国家再转卖国家的债券为生的股票投机商，而且整个巨大的官僚机器都利益攸关。革命没能摧毁国家，国家于是得以镇压巴黎和里昂街头的叛乱，并挤走反对路易·拿破仑的议员。在这种情况下，国家不再是被资产阶级随意雇用或解雇的委员会，而是变成了独立的力量。

阶级冲突的简单理论解释不了这类国家的性质。如果管理着资本主义经济的国家就是资产阶级国家的话，它就应该有两个最显著的特征——锱铢必较和对资产阶级共同利益的专注。法国国家追求国家荣耀，那可是烧钱的事业，也并不明显地符合资本家的利益；它的官僚队伍庞大，维持这支队伍也需要花钱；它发放大量国债，付息需要征税，这是许多资产者所不乐见的，尽管有些人想买国债赚利息。要解释法国国家的存在，就需要回答资产阶级的共同利益到底为何这个问题。马克思认为，法国资产阶级从未确立自己的统治地位。金融资产阶级和工业资产阶级之间经济利益的分裂是一个因素，激进的资产阶级和小资产阶级的强劲活力是另一个因素。资产阶级从未获得对国家的掌控，国家官员因此得以继续作为一个社会阶级靠国家为生。马克思还说，分裂的资产阶级比团结的资产阶级更需要强大的国家。整个资产阶级需要强有力的国家来维护全体有产者的共同利益，而不是某些形式的财产的拥有者的特殊利益。这个论点很有道理。可以想象，代表资产阶级不同利益的人若是坐在一起设计他们都愿意效忠的国家，产生的结果就是马克思笔下法国的军人-官僚政权。如果这些人不择手段，也许会设计让国家动辄以军事冒险来转移民众对国内事务的注意，但他们的设计若是导致普法战争那样的灾难就得不偿失了。

马克思起初分析路易·拿破仑政变的特性时，曾说路易·拿破仑的成功不会长久。他假设，《共产党宣言》所说的那一种才是资产阶级国家的正常形式，工业和商业资产阶级不会容忍军人-官僚国家的巨大开支。后来，马克思看到，国家的异常形式反而更加持久。他因此开始思考，也许从资本主义通往社会主义的途径比他原来想象的多，也许真正的革命并非实现社会主义的唯一方法。下面将介绍马克思政治理论的最后几个内容，即革命的理论、国家的消亡和在这之后的社会组织。马克思雄心勃勃地试图创建一个思想体系来充分解释他感兴趣的一切现象。他本打算做完他的系列研究后再来讨论国家的性质；三卷本的《资本论》只是这个系列的头四分之

一，而在他的有生之年，仅仅出版了《资本论》的第一卷。知道了这些，就不难明白为什么我们只能看到部分的马克思的理论了。

革命

革命意味着巨变，因为只有在旧的统治阶级做出的让步无法令造反的阶级满意，旧制度无法满足造反的阶级提出的要求的时候，才会爆发革命。并非所有革命均不可避免，有些革命完全由于统治阶级的无能所致。马克思感兴趣的革命标志着从一种生产方式向着另一种生产方式的决定性转变，这样的革命似乎是不可避免的。马克思并没有提供一个充分完善的革命理论，可以这么说，他提供的实际上是一套社会构造学学说。随着新生的经济与社会形式进入旧有政治制度业已成形的坚硬外壳，所产生的压力不太可能慢慢地均匀分散到外壳各处，而是很容易引发地震。但是，压力也可能消散，地震何时发生也无法预测。

在19世纪的欧洲，有两个可能，其中一个更容易发生在美国，而不是欧洲。第一个可能是叛乱和革命。如果国家不仅不准日益壮大的工人阶级参政，而且也阻挡与工人阶级结盟的激进资产阶级以及几乎所有其他人参政，就必然造成不满，最终引发起义。很难预测国家是否能够抑制住民众的不满或把起义镇压下去，不过在很多情况下，革命是有可能成功的。另一方面，俾斯麦面对普鲁士君主制遭受的压力，采用的处理手法表现了他炉火纯青的灵活与圆滑。如果后来的君主和俾斯麦的继任者更聪明一些，德意志帝国也许能够千秋万代。法兰西第二帝国、沙俄政权和德皇威廉政权的垮台正是由于最经常造成它们那类国家灭亡的原因。战败对军人-官僚制国家尤为不利，因为国家既失去了镇压的能力，也丧失了建立在军事成功基础上的合法性。

马克思推论，革命最可能发生在顽固拒绝把被排斥的阶级接纳入政治生活的国家中，这个推测相当准确。但是，他没有充分考虑到俾斯麦这类专制领导人的精明；他们和马克思一样看到了问题所在，于是建立了早期福利国家来收买心怀不满的工人阶级，同时确保军队的强大和忠诚，以杜绝革命爆发的可能。马克思也没有足够地重视国家军队与未经训练、装备粗劣的起义军之间在火力上日益拉大的差距。不过即使在那时，也必须牢记托洛茨基的那句话，“步枪需要人来放”；近些年有许多例子显示，军队本来可以压倒抗议者，却没能做到，结果是抗议者取得了革命的成功。

第二个可能是沿着议会的道路走向社会主义。“正常”的资产阶级国家在性质上是民主共和国，尽管其政体形式也许并非如此，比如，英国在名义上是君主制。不久，英国就不得不接受了普遍投票权，因而开辟了通往社会主义的议会道路。马克思的推理逻辑不无道理。他必须对英国这种国家的

经济发展程度与阶级结构了解得非常精准。如果全体工人阶级的处境都无一例外地悲惨，他就有理由相信，工人阶级所有成员的投票立场都是一致的。英国是最接近马克思二元论政治观的国家，但是，工人阶级内部千差万别，所以事情没有那么简单，没有一个整齐划一的工人阶级与资本家剥削阶级相对峙。技术工人时刻不忘自己与非技术工人的区别；工头是低级的管理人，不是高级的劳动者。直到20世纪末，英国选民投票基本上都是按阶级划线的，世界上几乎没有别的国家可以与之相比；但即使是非技术工人也远非工党的铁杆票仓；在技术工人中间，工党最多只能得到微弱多数的支持票。无论如何，马克思时代的英国工人都没有陷入“悲惨化”，看不出哪种形式的社会主义会比明智的保守主义者提出的改良资本主义更好。

马克思认为，有了秘密投票制和普遍投票权，工人阶级的政党就能通过赢得选举来实现社会主义。它必须做好抵抗反革命暴力的准备，因为不能保证沿着议会道路走向社会主义一定会太平无事。尽管如此，不一定会发生建街垒、打巷战、冲兵营、抢武器这些为人熟悉的革命场景。有些评论家认为，马克思的意思是，资本主义可能会一点点地被社会主义取代，会静静地安乐死，而不是在坚硬的外壳下爆炸。这种解释引起了两个明显的问题：最终消亡之前的国家是什么样子？国家消亡后会发生什么事情？

无产阶级民主

无论以何种形式推翻资产阶级-资本主义形式的社会，之后都会建立无产阶级专政。这一概念受了列宁1917年后在苏联建立的统治的连累，使人闻之生畏，其实它在原则上并不可怕。建立没有国家、自我管理的社会是长期目标。无产阶级专政是实现这个最终目标之前的临时性民主政府的形式，马克思设想用它来填补中间这段空当。既然根据马克思的分析，一切形式的政府都是阶级专政，那么工人阶级占大多数的民主按照定义就是无产阶级专政；自由民主是资产阶级专政，在自由民主政体中，没有人会害怕半夜有人敲门。无产阶级民主应当比过去的政权更宽松，因为它不是少数统治多数，而是多数统治着自己以及日渐衰落的资产阶级。过去的政权都是台上的统治阶级统治在它之下的一个或几个其他阶级，无产阶级却是要消灭一切阶级。达到这一目的的手段是建立社会主义，换言之，废除生产资料私有制，建立社会公有制。这就消灭了阶级，剩下的社会组织在严格意义上已经不能算是国家了。

把任何阶级的政府都定义为专政，以此来去除“专政”一词的强迫性含义，这反而模糊了“专政”的概念：通过历时一个多世纪的税收政策来波澜不惊地一点点除掉资产阶级，或通过有偿国有化来使资产阶级较快地消失，这是一回事；斯大林执政期间通过大批屠杀富农来消灭资产阶级却完全是另

一回事。马克思暗示，绝大多数选民都会赞成新秩序，只靠选票就已足够，强制性力量只做预备，以应付可能负隅顽抗的少数人；不过他从未明确地这样说过。毋庸赘言，改变专制的军人-官僚制国家的过程会更加暴力，更加血腥；因叛乱而失去权力的一方不会乖乖就范，战胜方也不会有雅兴去尊重议会的规矩礼仪。

对于这一点可以长篇大论地讨论，其实只要说明一点就够了。如果要等资本主义铺平了富裕的道路，社会主义才会到来，那么革命，或“最后的革命”，就绝不能破坏社会的生产能力。迄今为止，所有的社会主义政权都只能在废墟上建设社会主义，按照马克思的理论，它们根本不可能成功。至此，马克思对未来的设想已呼之欲出。他设想，政权易手后，将出现由无产阶级主导的高度民主的国家；它将建立社会主义，废除生产资料私有制。在此过程中，公民将学会自我治理，并且（以马克思从未说明，别人也从未替他说明过的方法）学会建立起一种没有统治、没有剥削的经济制度，这种经济制度高度协调，不像大部分经济那样，需要市场和货币来指导。如果人的喜好一成不变，技术停滞不前，就可以想象这个制度能够一劳永逸地解决所有相关的问题，在尽量减少辛劳的情况下最高效地生产和分配人们所需的物品。然而，一劳永逸是不可能的：按照马克思的设想，人在社会主义制度下将获得解放——但是解放了的人一定会改变品味喜好，发明新的趣味，想出新的方法来制造所需的物品。

马克思在《哥达纲领批判》（*Critique of the Gotha Program*）中至少讲明了如果没有不劳而获的资本家会是何种情况。马克思期望，未来的社会将超越资产阶级狭隘的权利范围，成为“各尽所能，按需分配”的社会。注
这个口号是圣西门提出的。至于口号的含意为何，众说纷纭，莫衷一是。鉴于马克思对利润来源的解释（它是工人产生的剩余价值，被资本家无偿获取），它肯定意味着资本家不能再不费分文地获取剩余价值。不过，马克思清楚地说明，这并非说工人当场即可干脆利落地拿走他生产的一切产品的价值；社会需要资源去帮助不再能劳动的老人和没有劳动能力的婴儿或病人，也需要资源去办教育，搞投资。在社会主义的初级阶段，人的思想仍然是资产阶级的路子。工人在一生中会得回他生产的所有价值，当然这是平均而论。更强壮、更聪明、更能干的工人生产的更多，获得的也更多，所以，平等的含义不是不同工人之间的绝对一样，而是没有剥削。这个阶段的口号是“按劳分配”。只有到了社会主义的高级阶段，人超越了按劳取酬的思想后，才能实现“各尽所能，按需分配”。

这才是达到了充分的社会主义。人将超越通常意义上的正义概念，因为他们不再从权利的角度思考问题。与资产阶级社会相比，这样的社会更加公正，但那并非关键所在。公民自愿对他们参与的集体事业做出贡献，他们的所得属于自己，因为生产的唯一合理目标是满足人的需求，分配的唯一

合理原则是“按需”。于是，剩下的最后一个问题就是：到底有没有可能实现这样一个复杂却又没有国家的社会？无数撰著者都说过，在这样的情况下，一些人会成为管理人，或行政者，他们因自己的专长赢得他人的服膺，将一步一步地再次成为统治阶级。这些人无论算是柏拉图所谓的监护人，还是黑格尔笔下的普遍阶级，都会把持社会的组织，将其变为自己的财产。于是，将会出现新阶级，还会出现权力与财富方面新的但并不优于从前的不平等。这个论点引述的论据经常是人性软弱和权力诱人这类简单的理由，加之对物质“丰富”这一概念的比较复杂的怀疑观点。霍布斯和如今的营销经理一样假定，人总是希望比别人得到的更多，而不是满足了需求就适可而止。如果这个假定正确，物质的丰富就不可能实现，因为在人的概念中根本没有“丰富”这回事。

这个论点戳中了马克思论点的软肋，但同时又对它奈何不得，因为马克思认同与柏拉图理论相近的理性主义。如果人足够理性，能够明白自己和自己的需求，就会知道已经得到了自己的所需；那样，认为人总想压过邻居的批评家就大错特错了。同样，如果行政管理者对自己的定位不是掌权者，而是致力于维护社会和经济秩序的服务者，他们就不会滥用手中的权力。巴枯宁明白马克思想要什么样的行政管理者，嘲笑说那是由经济学教授组成的贵族。马克思反唇相讥，说巴枯宁不懂，在社会主义制度下，管理取代了对人的治理，行政不再有政治性。注

这里面有两大问题没有解决：一是行政管理是否能够不再有政治性，二是如果它失去了政治性，人是否会幸福。可以参照后面将要介绍的马克斯·韦伯的观点；韦伯坚持认为，要防止停滞，使人们不致失去希望，仅靠理性行政是不够的，总是需要具有强大魅力的领袖来激励人们产生新的要求与希望。在结束这段讨论时，应当指出，在马克思想象的共产主义未来里，理性的要求与人的生产本性总是吻合得天衣无缝，生活在这样的共产主义未来里并不坏，人类实际经历过的许多事情比这糟糕得多，而且许多其他的设计不如马克思提出的科学社会主义。

---

1. Kapp, *The Life of Eleanor Marx*, 1:300.

2. From Marx, *The German Ideology*, in *Early Political Writings*, p. 123.

3. Marx, letter to his father, November 10, 1837, in *Selected Writings*, p. 12.

4. Marx, *Economic-Philosophical Manuscripts*, in *Selected Writings*, p. 84.

5. Ibid., pp. 85-95.

6. Ibid., p. 89.

7. Marx and Engels, *The Communist Manifesto*, p. 233.

8. Marx, *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, in *Selected Writings*, pp. 32-40.

9. Ibid., pp. 34-35.

10. Marx and Engels, *Manifesto*, p. 219.

11. Ibid., p. 220.

12. Marx, *Capital*, vol. 1, in *Selected Writings*, p. 525.

13. Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, in *Selected Writings*, pp. 329ff.

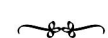
14. Ibid., pp. 346-47; *Manifesto*, p. 221.

15. Marx, *German Ideology*, pp. 123ff.

16. Marx, *Critique of the Gotha Programme*, in *Selected Writings*, p. 615.

17. Marx, "Marginal Notes on Bakunin's *Statism and Anarchy*, " in *Selected Writings*, p. 608.

第二部



马克思之后的世界

第二部前言



虽然本书最后这一部分介绍了许多困扰着20世纪的悲剧和焦虑，但它并不是一曲哀歌。本部分的论述也不限于在20世纪才变得重要起来的问题，或在20世纪初露头角的思想。在考虑欧洲帝国主义在促成20世纪的两次世界大战方面的作用时，不能把帝国间的竞争视为19世纪末突然出现的现象。18、19世纪的政治有很大一部分是帝国政治，正如英国与包括西班牙和法国在内的欧洲列强之间自16世纪开始的无休止的冲突追根溯源均起自帝国的竞争。不过，欧洲的全球霸权在20世纪达到了巅峰，在20世纪的下半叶，欧洲的帝国又开始了迅速的、经常是暴烈的解体。

其他现象渊源较浅，常常是昙花一现。法西斯主义的极权梦想与宗教运动（也许特别是天主教会）的野心有些相似，因为教会也企图把信徒的生活全部控制起来；但前者的野心是世俗的。把教会与政党相比拟毕竟并不十分恰当。我们会看到，在意大利和西班牙，教会与国家曾结成过不幸的联盟，但是，要想弄懂这种联盟，埋头研究中世纪神学不啻缘木求鱼，应该研究的是19、20世纪的社会主义和无政府主义运动、保守派对它们的反应，以及骤然发生的工业化和政治现代化对适应不良的社会产生的压力。

虽然本书是政治思想史，不是政治史，但是下面的章节强调了工业化的作用以及伴之而来的人口变化对人的思想的影响，特别是对每个人看待新世界中政治与社会可能性的方式的影响。只要读过20世纪早期的政论著作，都会注意到里面提到的现代社会的“大”。不管是工厂、轮船、公寓大楼，还是跨越天堑的桥梁，一切似乎都变得比以前更大。大工厂的产量比以前高得多，商店出售的货物种类比以前多得多，报纸的读者群比以前任何通信形式的受众都更大。

这种现象引起的反应各种各样。各类保守派抱怨说，现代民主只靠数量唬人，质量却不敢恭维。满心焦虑的自由派不知道怎么使“大”社会变成“伟大的”社会。他们的焦虑至少有三种形式：第一种是担心个人在人群中会丧失自我，看不到生活的意义，觉得自己不过是工业机器上微不足道的螺丝钉，选举领导人的时候，自己只是投票站的一个号码。第二种是担心政府无力管理现代工业社会这部巨大而复杂的机器。经济的兴衰似乎超出了任何人的控制能力；经济衰退到来时，造成的不仅是生活的困苦，而且还有劳工骚乱和一个更大的危险，那就是工人阶级可能会发动暴动来推翻一切，摧毁财产权，建立无产阶级专政，重演法国大革命的种种惨烈——事实证明，这个危险并不像左派所希望的和右派所害怕的那么大。第三种担

心则正好相反，害怕政府对现代工业社会的控制太过有效，或者是通过法西斯主义政权那种残暴的手法，或者是采用与古罗马的“面包加马戏”相似的收买人心的方式。

政治思想很少会灰飞烟灭，完全无可挽救。有些过去的科学理论不再是科学，成了科学史中的掌故；而政治思想即使遭受同样的命运，也还是能够在后世发挥一定的作用，不致像日心说天文学和托勒密本轮学说那样完全被束之高阁。之所以如此，至少有两个原因；它们也是促使我写作本书的重要因素。第一个原因是，人是历史动物。我们因自己对各种主题（无论是《旧约》各书的内容，还是国会议员的名字）知道得不够详细而汗颜。然而，对现行制度的由来以及它体现的道德和思想上的坚持，我们是非常清楚的。按比例来说，如果有一个人知道大宪章的实际内容，就有几百人相信，今天的公民自由以某种方式来自这份文件，如果有一个人知道雅典人在公民大会的投票方式，就有几百人知道，我们为之自豪的独一无二的合法政府形式的名称是他们给的。不可能想象人能与历史完全脱节。

铭记历史不仅是汲取先辈的智慧，还经常意味着了解过去的思想的恶，无论它表现为何种形式。我们希望自己比前人更加明智，更加宽宏大量，或至少更加注重良知。我们不愿多想现今政治制度的血腥起源，也不想猜测是什么心态使得前人犯下了那些残暴的恶行，尽管我们是多年后的受益者。我们借以试图了解自己和自身处境的思想有些完全是近代的，如弗洛伊德的心理分析理论，但我们仍然对这些思想在古代的前身深感兴趣，不仅因为它们是今天的科学在历史上模糊的身影，而且因为它们使我们能够从另一个角度看待今天我们对自身的了解。弗洛伊德自己也同意，诗人和剧作家从来就明了被他阐释为科学的道理。

上面说了第一个原因是人是历史动物，第二个原因则几乎截然相反。虽然如今的社会与过去千差万别，但面临的困境如出一辙，尽管问题的规模不同，人类应付困难的能力至少在物质方面也比以往强得多。如果把国家或更广义的政治制度视为制度性工具，如亚里士多德所说，用来抵御内忧外患，确保人民生活无虞，把下一代培养为好公民和政治社会的忠实成员，并维护社会的道德与精神文化，那么它们的确执行了这些任务，除了力不从心或完全无能为力的“失败的国家”。今天与历史上任何时期一样，公民团体的成员各自应做出多少贡献这种责任分配的问题仍然是引起激辩的主题。今人对正义不同概念的辩论不会使亚里士多德吃惊，尽管现代国家的规模肯定会使他惊讶莫名，更不用说各种现代科学技术了。

的确，本书最后这些章节始终显示了技术上弃旧从新与意识形态、哲学和政治上连绵永续之间的对照。也许可以断言，国家主义的实验已经失败。包括我自己在内的许多人都认为，任何推行斯大林式指令性经济政策的计划体制都是行不通的；尽管如此，人们仍在思辨如何既保持自由市场经济

的活力，又关注必然会落在后面的人的福祉，或如何建立强有力的行政领导，却又不致打开通向独裁的大门，或如何促进和平，同时又随时准备打仗。在一个有着70亿人口的世界上，现代社会遇到的问题似乎是史无前例的。毕竟，我们掌握了足以灭绝全人类的武器；我们可能会把我们的星球毁得无法居住；我们可能会耗尽资源，为争夺石油、水源或可耕地大打出手，使人类再次坠入黑暗时代。然而，虽然我们今天破坏地球并连带损害人类的能力远远超过了20世纪前所能想象的程度，但是对遭受损害的个人来说，其实古今并没有区别。身处蒙古铁骑经行之地与陷在B-52轰炸机的目标区同样恐怖，过去的社会同样因过度放牧、水土流失和耗尽资源而吃尽苦头。如果国家存在的目的也包括解决人的行为造成的副作用（这是个人和较小的群体所无法做到的），那么本书开始时提的问题就依然存在。我们该如何治理自己？我们该集体采取何种行动来解决我们集体造成的问题？

第二十二章

20世纪及之后



继续前行

政治思想史通常写到19世纪末即不再继续，这种做法很有道理。时间过得愈久，对事情看得愈清楚，说出的话马上被事态发展证明为愚蠢不堪的风险也大为降低。下面的几章采取的是另一个视角。早已作古的思想家的意见经常比现代人的观点更加新鲜中肯。支持风云变幻的雅典民主的人与崇拜稳如磐石的罗马政制的人之间的辩论仍如火如荼，我们（指现代西方）想尽量在两者之间达成调和。我们想让普通公民在社会的政治生活中有尽可能大的发言权，对统治者有更大的控制权；但是，和研究雅典派系分裂、宗教改革、法国大革命以及20世纪的各场灾难的观察者一样，我们也担忧，普通公民一旦被意识形态或宗教激情冲昏了头脑，或受到煽动者的蛊惑，或陷入歇斯底里的恐惧，不知会做出什么极端的事来。一本叙述纳粹对犹太人的种族灭绝的畅销书以“普通德国人与大屠杀”（*Ordinary Germans and the Holocaust*）为副标题注，并非无的放矢。在一定的条件下，普通的英国人和美国人很可能会犯下同样的暴行。事实上，许多英国人对待大英帝国殖民地的人民，还有美国人在向西扩张时遇到北美印第安人时，也都十分残暴。

今人与古代和中世纪的人一样，深感政治秩序的脆弱。过去的一个世纪间，爆发了两次世界大战和无数的地区冲突；摆脱了殖民统治的国家本来对自由与繁荣满怀憧憬，却梦想破灭；文明国家犯下了令人发指的种族灭绝暴行；最近还出现了有些国家运作不灵几近灭顶的情况。我们认识到，对秩序的渴望也会构成危险。两次世界大战之间的欧洲就是活生生的例子，证明了满怀恐惧与愤怒的人与渴望安宁生活的人结为同盟所产生的可怕后果。1918年后，刚实现民主化不久的欧洲拒绝了民主。意大利转向墨索里尼的法西斯党；德国在1933年投票选举希特勒上台；匈牙利、奥地利、罗马尼亚、西班牙和葡萄牙都成立了某种形式的独裁政权；就连法兰西共和国也采取了若干非民主的做法。第二次世界大战后，稳定的自由民主国家的政府时刻提防敌国间谍或恐怖主义，结果是公民自由遭到蚕食。拉丁美洲从军人独裁统治下解放出来的过程本来就十分缓慢，其间又发生了专制政府为避免实际或假想的叛乱威胁而出手干预的情况，以致数度流产。在非洲，军人干政，建立军人政府以防政客把公共财产转入亲朋好友的腰包，自己却同样将国库的财富纳入私囊。

今人似乎对政治没有好感。政客名声不佳，老百姓有充足的理由怀疑他们不是无私地追求共善，而是趋炎附势，讨好富人，牟取私利。许多人不想要政治，只想要高效的良性管理。人们合理地认为，过去一个世纪中，对各种政治可能性的探索已经到头了，现在需要的是冷静协商的决策。第二次世界大战结束后不久，丹尼尔·贝尔的《意识形态的终结》（*The End of Ideology*）对这一观点做了权威的表达。注 贝尔这本书的主题是他所谓的政治思想的枯竭，这里的政治思想主要指激进的革命思想。书中对英美等国政治文化的看法不太乐观。失去了乌托邦式的向往的确是一大损失。不过，该书似乎暗示，战后西方日益繁荣的社会达成了坚定的共识，认为当今的政治（或半政治）任务是明智地管好资本主义福利国家，政治的作用是对政策进行微调。不同政党之间没有不可弥合的深刻分歧，而且这是好事。政治家起着桥梁的作用，把大众与管理人民福利的政府联系起来，这个作用至关重要，但并不令人兴奋。

我们深知，进步与和平均非势在必然，两次世界大战更让我们看到，人在某些情况下会犯下多么残暴的行为，所以，我们的远祖离我们其实并不遥远。柏拉图在《斐德罗篇》（*Phaedrus*）中对心灵的描写与弗洛伊德的《文明及其不满》（*Civilization and Its Discontents*）差别不大，在《理想国》中提出的纠正混乱的办法与赫胥黎的讽刺作品《美丽新世界》里描绘的噩梦也相去不远。霍布斯把自然状态称为“所有人对所有人的战争”，此言用来描述当今世界简直准确得可怕。今天，核国家各自拥有的能力意味着它们若要“赢得”战争，就必须首先发动核打击，使几百万人瞬间化为灰烬。洛克呼吁的宽容仍然为当今时代所急需，尽管他当时所说的国家遭受的最大危险不过是偏见与愚昧。在世界大多数地方，宽容都被嗤之以鼻。自奥古斯丁开始，每个论述正义与非正义战争的作家都会提及人的焦虑，但很少有人像奥古斯丁那样直言不讳。即使在并非生死攸关的问题上，前辈的理论也是历久弥新。亚里士多德没有探索过人的心灵最黑暗的角落，但他提出了社会该如何平息阶级间战争的思想，这个思想在20世纪60年代被美国政治社会学家重新发掘出来时，看起来简直就是专为应对当时的情况而刚刚提出的。注

本章以及后面的五章是主题性章节，不按时间顺序排列。本章剩余的篇幅将探讨有关大众社会的思想，以及将政治视为精英阶层动员或安抚大众的手段的思想所产生的影响；下一章探讨同样的主题，但结合了20世纪帝国主义与非殖民化运动的背景，而帝国主义与非殖民化运动又引出了民族主义对大众的吸引力的问题。帝国主义这个20世纪的现象深深植根于历史之中，有一位早已作古的思想家就此提出了惊人中肯的意见，他就是16世纪西班牙的多明我会修士弗朗切斯科·德·比托里亚。接下来将讨论马克思主义与非马克思主义的各种社会主义实验的成与败。事实证明，它们倡导的国际主义与平等主义对全体人民来说，比不上民族主义那样一呼百应，对

个人来说，比不上个人致富那样受到拥护。尽管如此，恰恰是一种大为淡化的半社会主义拯救了资本主义。20世纪是革命的世纪，但革命经常导致独裁与极权政权，所以，下一章之后的第三章对革命与极权主义本身进行了探讨，重新审视了1789年前后对革命的理解的对比。

20世纪80年代到90年代初，苏联解体，于是自由民主的政府形式和（大异于初的）资本主义的经济形式没有了一种显著不同的政治、经济组织形式与之抗衡。但20世纪最坚定执着的思想家对自由民主与资本主义一律反对。不过，也有严肃的政治思想家站出来捍卫自由民主政治以及作为其基础的福利资本主义。倒数第二章讨论了他们的观点。书的结尾处又回到了开头。雅典政治思想家思考政治，是因为他们目睹城邦的内患外乱，看到创立一个能够维持城邦间和平的总的秩序是多么困难。他们没有考虑过能否在全球的规模上建立这样的秩序，但我们对这个问题避无可避；其他无法避免的问题是：给今天的世界造成更大危险的是不是战争以外的威胁？这样的威胁在政治上能否管理？

大众社会理论

到20世纪，“民主”一词不再具有消极的政治含义。但是，民主尽管在世界上日益普及，却丧失了大部分内容，几乎没有一个政权不自称民主。统治精英只要声称自己得到了多数人民的支持，并致力于促进多数人民的利益，就能为自己加上“民主”的头衔。在此我们按照通例把自由民主称为“民主”，不加形容词，仅偶尔指出，它们严格来讲是混合型平民共和国，是代议制民主，不是杰斐逊所谓的“纯粹”民主。这样的解释并非迂腐地咬文嚼字；20世纪的一大焦虑就是如何维持自由民主。许多撰著者认为，要维护稳定，老百姓在政治中就只能发挥有限的被动作用；追求更加纯粹的民主形式可能会导致自我毁灭。注换言之，他们担心，对“纯粹”民主的渴望带来的不是杰斐逊希望的社区政治，使邻居们得以聚在一起讨论社区的事务，而是纽伦堡集会注，由独裁者蛊惑大众，煽动起对独裁者所谓的敌人的仇恨怒火。

这是对“大众社会”最严重的担忧，尽管远非唯一的担忧。大众社会的概念没有清楚的界定，位于政治上不同位置的人都对它表示过忧虑。那些忧虑有一个共同的基本思想，认为老百姓要么一直是，要么刚刚变为，要么不久就要变为“大众”的一分子，而不是独立、明理、进取、与自己的社会及其政治制度利益攸关的公民。如果“人民”成了区区“大众”，可能会发生许多事情，但民有、民治、民享的政府肯定不在其列。大众社会在政治上可能是死水一潭，老百姓只顾过小日子，把社会事务交由政治和经济精英去管理；如果代议制民主尚存，统治精英就明白，要保住大众的支持，必须

维持和平与繁荣，所以他们会像自由民主国家的政府通常做的那样，注意照顾大众的福利。如果国家的状况不妙，大众可能会受左派或右派煽动者的蛊惑，加入国内的叛乱或镇压，或者海外的帝国主义扩张冒险活动。

战后美国社会学家尽管做出了巨大的努力，但一直没能提出关于大众社会及其政治的一整套理论。注 说到大众和“大众社会”，很容易导致简单的二分对比：“大众”对“精英”，或“大众”对“个人”。这两个对比最为普遍，但彼此大不相同。马基雅维利说，人类的大多数都容易为异想天开的幻想所蛊惑，所以，精明的政治野心家永远不愁没有傻子供他练习花言巧语地骗人。他说的是无能的大众与机敏的精英的对比，说得好听些，是政治大师与他的原材料的对比。大众不对精英的存在构成威胁，因为他们没有独立行动的能力；若无精明的政治家的领导，大众就是一盘散沙。尽管如此，精英们还是如骑虎背，一有差错，就可能被暴民撕碎；萨沃那洛拉就是被绑在火刑柱上烧死的。墨索里尼死后，尸体头朝下被吊在米兰的路灯杆上摇来晃去，如此耻辱的死法生动地体现了操纵大众的能手一旦成为暴民的怒火所向会是何种下场。

第二个对比强调大众与个人的对比。问题是个人势单力薄，被大众完全淹没。19世纪30年代，穆勒向英国读者解释他的法国朋友对社会变化性质的研究结果时，抓住了这样一点：近代世界不同于文艺复兴时代，可能与旧制度的时代也有所不同，因为“权力日益从个人和小群体手中转向大众；大众的重要性日益增加，个人的重要性则日益减少”。注 对比双方并非一边是散漫的大众，另一边是将大众组织起来的政治精英，而是一边是政治上的多数人以及他们所代表的公共舆论的巨大力量，另一边是个人在影响社会的道德、文化或政治态度与制度方面微乎其微的能力。穆勒从托克维尔那里学到了对公共舆论暴政的戒惧，也和托克维尔一样，担心那会导致停滞，或称“中国式静止”。注

把当今西方世界的繁荣社会称为“大众”社会也许没有贬义。大众交通系统（mass transit system）把大批乘客从一个地方运到另一个地方；大众媒体（mass media）的受众人数巨大；“大规模生产”（mass production）则是生产大量的产品。今天，大规模生产出来的产品甚至不一定是千篇一律的；大众媒体有针对性地迎合不同类型的受众；“量体裁衣”式的生产在各地都已成为主流。讨论大众社会的时候，人们经常对普通人的品位与抱负怀有先入为主的偏见，因此，必须把某些东西特别受众人喜欢这一无可争辩的事实和对那些人的品位的评价严格区分开来。然而，一般来说，论述大众社会的作者都对现代社会的文化与政治现状持批评态度。西班牙作家奥尔特加·加塞特撰写《大众的反叛》（*The Revolt of the Masses*）绝不是为了称赞大众有精细挑剔的品位，也不是要夸他们拒绝平庸，拥抱卓

越。

关于大众社会的焦虑表现为多种形式，其中三个与我们的主题有关。第一个是担心近、现代社会有害于个性的发展。这一思想来自托克维尔的《美国的民主》（*Democracy in America*）。托克维尔认为，在民主社会中，个人可能会淹没在人群之中；他从周围的人身上学到在道德和政治上如何自处，正如那些人也遵从他们周围的人的行为方式。可以想见，这会导致广义上的文化、政治、精神和心理上的灾难。虽然托克维尔担心，就连美国也可能出现军人暴君制（法国在第一个拿破仑手中的遭遇证明了这个可能性），但他更担心会出现“静悄悄的暴君制”；在那种情况下，人只顾自己，脱离公共领域，将社会事务交给一个不受问责的政府来管理。那将是牧人管理羊群式的政府，不是公民积极自我治理的政府。自托克维尔至今，许多撰著者都论述过这种焦虑；静悄悄的暴君制会一丝不苟地（尽管是机械地）维持议会制或国会制民主。它只需要公民愿意为了舒适安宁的生活而牺牲独立。托克维尔担心，公民很可能愿意这样做。他们的眼界会日渐狭窄，他们的雄心会沦为仅仅希望维持自身与家人的发达，他们将丧失独立做出道德判断的能力，他们也不再能在公共舞台上发挥作用。值得注意的是，这个孤独的群体是中产阶级群体，不是无产阶级暴民。

第二种是马克思主义者的焦虑。他们以为工业无产阶级是推动历史进步的力量，却发现普通无产者并不想担负历史赋予他们的作用。这种担心的一个方面是发现（如果这算是新发现的话），只要能让老百姓过上好日子，就能收买人心，使他们不再热衷反对资本主义；更令人丧气的发现是，老百姓甚至不需要收买，因为他们本性就趋于保守；最糟糕的发现是，可以轻易地转移老百姓的注意力，动员他们去支持与他们的根本利益不相符合的事业，如民族主义、帝国主义、法西斯独裁。这种对于大众社会缺陷的看法有一个明显的特点，它突出了两类不同的集体行为者之间的鲜明对比：一边是马克思和列宁梦想中的头脑清醒、勇敢无畏的革命无产阶级，另一边是为黄色小报所操纵的轻信愚昧、目光短浅的大众。

第三种焦虑在奥尔特加·加塞特的《大众的反叛》中表现得淋漓尽致，也是20世纪文化批评的老生常谈。它是对现代社会的贵族式批评，认为一个健康社会的文化（也是政治）基调由精英确定，精英的行动权力既有传统的根基，也来自社会的共识，大家一致认为只有他们才知道何为美德。非精英阶层的人与精英之间并无鸿沟相隔，但他们心甘情愿地接受精英的领导，希望学习精英的标准并向其看齐。在不健康的社会中，贵族的标准被大众的喜好与倾向所取代。这个在文明的精英与无法教化的大众之间的鲜明对比还有别的版本，没有这么悲观，但对非精英的大众同样鄙视。别的版本不那么悲观，因为它们认为，说到品味与信念，大众的不可能取代精

英的；目前的情况貌似大众的品味取代了精英的，但那不过是人数造成的假象。喜欢看肥皂剧的有好几百万人，但他们自己知道，真正的歌剧比肥皂剧高级得多，尽管他们欣赏不了。让我们来一一检视这些焦虑，然后再回来看精英与大众的关系这个更纯粹的政治问题。我们将发现，与许多批评家所说的不同，其实有更多的理由对大众感到乐观，但我们对政治精英的能力可能更加心中没底。

托克维尔的担心：自由派的焦虑

关于托克维尔的担心是否已经成真，美国的观察家意见不一。表面上看，他的担心没有成真。世界上没有几个国家的人民能比美国人民更自由地发表意见，或更坚信社会应该听取他们的意见。美国人个个放言无忌，毫不谦卑退让。美国人似乎能任意选择自己消费的物品和休闲的方式；几乎所有消费品都种类繁多，哪怕是最简单的商品，卖家也永远把“选择”二字挂在嘴边。但这并不能使批评家放心，因为他们观察选民和消费者时，不是从自己的角度来看，而是从任何社会中都没有多少人能够达到的道德和政治理想的高度来看的。批评家理想中的个人理性、自主，富有自我批评精神，但也充满自信，善于独立思考，能与别人合作而不致迷失个性或企图压倒别人。这样的个人才是真正有思想的。电台和电视上那些侃侃而谈的人没有思想，只是鹦鹉学舌。政客本应遵从“公共舆论”，其实却是操纵舆论的幕后黑手；这种公共舆论不是公民的声音，而是一群鹦鹉的聒噪。

重要的不是我们消费的物品是否与周围的人稍有不同，而是我们是否有自己的喜好和判断力。社会中尽是虽然稍有差别但都同样没有主见、随波逐流的人，这样的人无足轻重；社会缺少的是既有私人生活也有公共生活的个人，这样的个人在私人生活中追求并满足自己的合理关注，无须总是依靠别人的帮助或声援，在公共生活中是好公民，关心社区和国家的福祉，并知道该如何促进这些福祉。这个主题的各种变体反映在各类作家的著作中，从点评公共舆论的沃尔特·里普曼[注]到因现代福利国家没有真正的政治生活而痛心疾首的汉娜·阿伦特[注]。[注]邦雅曼·贡斯当、托克维尔和穆勒希望自由民主政体能够培育出使普通人相形见绌的理想公民，也时刻担心这样的理想公民可能会受到损害；在穆勒看来，损害来自要求所有人趋同一致的公共舆论的沉重压力，在托克维尔看来，它来自退出公共领域、以家庭为中心的“个人主义”。对后者的鼓吹最近正甚嚣尘上。[注]

提到大众社会就必然联想到20世纪的工业社会，但托克维尔看到的美国没有地铁和摩天大楼，也没有通勤上班的人群和州际公路，更没有我们所知道的工厂生产。现代世界的出现是不久前的事。在人口方面，自1900年开始，世界人口从10亿猛增到今天的70亿；在工业方面，1945年以来的产

量比之前整个人类历史期间产量的总和还多。托克维尔的理论仍有意义，因为使美国成为“大众社会”的原因不是人口密度，也不是工业化；不必人挤人也有可能在人群中丧失自我。按照托克维尔的观点，罪魁祸首是公共舆论那不可抵抗的力量。这个说法不能全信，没有明显的证据说明那时的舆论力量强大到了无法抵抗的程度。在各种不同意见喧嚣不已、一片嘈杂的今天，这个说法似乎更加不可信。托克维尔希望通过“意见的对抗”来制衡专横强暴的公共舆论，在某些方面，可以说这种对抗甚至过了头。大部分公共讨论的确突出显示了参与者的愚昧无知和语无伦次，但它们并非千篇一律。只有一个声音、一种观点的社会是独裁政府控制媒体的社会，不是各种主张的兜售者竞相争取民众的社会。现代自由民主的政治在很多情况下是寻找“最小公分母”；决定结果的经常是钱袋子，谁能买得起在媒体上发声的机会，雇得起顾问助手，谁就能胜出。但这是由于选民人数多、注意力时间短造成的，不是舆论的暴政。财阀统治不是托克维尔所说的“软性暴君制”。

我们讨论的是典型，所以需要特别小心。社会科学家长期以来一直通过树立社会与政治制度的理想化模型来衬托他们所在的社会或其他社会的突出特点。至少在经济学中，这类理想化模型显然是不可缺少的，但即使如此，在确定典型的显著特点时，还是免不了挂一漏万，夸张偏颇。1950年，戴维·里斯曼写了《孤独的人群》（*The Lonely Crowd*）一书，讨论了“听从他人”（other-directed）的个人，为托克维尔的理论注入了新的内容。读者很容易忽略，里斯曼所说的“注重内心”、“听从他人”和“独立自主”的性格类别是“类别”，不是真实生活中的人。在理想的情况下，全体美国公民是一个稳定而又生气勃勃的自由民主国家的自主公民，每个人都理智、灵活、自信、知书达礼，大家愉快合作，共同推动个人与集体的利益，实行的政治安排能够制定明智的法律并诚实高效地执行法律；严格来说，实现这个理想并非完全不可能。但是，实际上从未有过任何社会达到过这一乌托邦的境界，今后恐怕也机会不大。里斯曼认为，典型的美国人原来是注重内心的清教徒，是良心的奴隶，后来变成了听从他人的墨守成规者，成为公共舆论的奴隶。独立自主的美国人尚未出现。他的观点比托克维尔悲观得多，但在一个方面准确地反映了托克维尔在讨论“个人主义”时表现出来的焦虑。这种焦虑也许可以最恰当地描述为对私人化的担忧。人会脱离公共领域，把全部精力和感情都注入私人事务，除了自己的家人和几个好友的需要，对其他事情漠不关心。这就是为什么说人既是群体的成员，又是孤独的个人。

穆勒担心，维多利亚时代中期的人如同羊群那样毫无自主，读了托克维尔的著作后，他的担心进一步加深。穆勒和托克维尔一样，认为随大流这种行为归根结底是为了寻求心理上的安慰。这并非唯一的观点。马克思认为，劳动条件的一致使无产阶级感到他们有共同的利益，认识到需要团结

起来促进这种共同利益。马克思与穆勒和托克维尔一样，只专注于一种理论，不及其余，虽然马克思所本的是另一种理论。19世纪晚期之前，除了纺织业、采矿业、炼铁业和造船业之外，别的企业一般只有十几名工人。工人阶级也没有变得更加一致。一旦一批工种的技能被普遍掌握，又会创造出需要新技能的新工种。工厂、纺织厂和船坞是震撼性的新鲜事物，因为它们不仅能改变人的劳动习惯，而且能改变人性；但至于改变是如何发生的，提出的各种假设都不够清楚，无法用事实来检验它们的真伪。

整个20世纪期间，关于工作条件的一致、新闻的一致和公共教育的一致会使人变得如同批量生产的产品一样千篇一律的担心未有稍减。这个问题经常被说成是文化的灾难，而不是政治问题。“大众人”令人郁闷，却不可怕，他只能算是人的影子，苍白无趣，内心死水一潭。对大众人的缺点的描述暗含着对理想的人的憧憬，这种理想并不复杂，但也许要求太高，不切实际。最好每个人都深深致力于维护组织有序、清正廉明、政治睿智的自由民主政体，每个人都具有支撑这种政治制度的美德，包括经济自立、协同合作、忠于家庭邻里、愿意为维护社区做些零碎的小事。这些就是托克维尔认为足够多的美国人具备但没有几个法国人拥有的品质。

《论自由》提出的关于个性的理想政治性不强，但要求更高。穆勒对自主个人的描绘借鉴了两个思想：一是清教徒的信念，认为人一生的所作所为必须向上帝负责；二是雅典人不负此生的理想。后者的政治意义更为明显，但一个合格的加尔文主义者很可能相信，人觐见上帝的时候，上帝会问他在他所处的社会与政治安排中为促进别人的福利都做了些什么。尽管如此，上帝或伯里克利到底是否和穆勒一样，坚持人必须不断重温自己的承诺，对一切都不能大意放松，这一点仍然值得怀疑；穆勒若非对维多利亚社会的千人一面如此忧心忡忡，自己可能都做不到。

马克思主义与大众社会：非政治化的无产阶级

马克思主义的或有马克思主义倾向的大众社会思想不包含道德或政治的理想，至少没有正式提出。然而，马克思主义的大众社会思想依靠的社会学理论是有争议的。马克思主义不蔑视“大众”，但许多马克思主义者一直认为，大众社会损害了大众（即工业无产阶级）的革命潜力。如果马克思主义者因无产阶级没有像他们“应该”的那样表现而感到痛心，那是因为他们相信无产阶级是推动历史前进的力量，负有革命的使命；但这种信念大有商榷的余地。马克思和恩格斯有时说，无产阶级给它自己带来了“耻辱”，但他们的历史理论强调的是形势对工人的要求，而不是工人在道德或心理上的不足。马克思不认为给自己带来耻辱的无产阶级是邪恶的，正如他严谨地将资产阶级视为“社会关系的承载者”，不是坏人。在这方面，马克思是黑格尔的出色门徒。黑格尔的历史哲学同样不注重个人，但他比马克思

更多地考虑世界历史上重要人物的功绩。历史之所以有形状，有方向，是因为它是文化的历史，是体现着文化的不同人民的历史，是表达了文化的各种制度的历史；它也是精神的历史，精神通过它选择的代理力量来发挥作用。

马克思丢弃了黑格尔的形而上学，但保留了他反个人主义的历史观。马克思认为，历史不是精神的产物，但它有内在的逻辑，人在不自觉中为它所利用；历史有它的目的，尽管会经过无数的失败挫折，但最终一定会达到，这个目的就是自由。社会主义知识分子的任务是向工人阶级讲解这一过程，不是训斥他们，也不是对他们说教，而是使他们认清自己的处境，动员他们行动起来。马克思非常明白，人在世界上是单独的个人。我们是各种各样的集体的成员，我们所属的集体决定了我们的所想所感，但当谈及一个集体必须做哪些事的时候，其实说的是组成这个集体的众多个人必须做的事。想保留黑格尔"精神驱动历史"理论中有吸引力的内容，同时又务实地坚持"个人创造自己的历史，但环境不由自己选择"这一事实，这样建立起来的结构必然不稳。无产阶级革命不可避免，但只有当工人明白自己的利益为何，并大力追求自身利益的时候，革命才会发生。如果他们不明白自己的利益，或不去大力追求利益，或二者兼备的话，那会怎么样呢？

马克思为工人阶级留出了很大的回旋余地，也为他的预言一旦成真将会被工人阶级推翻的政府提供了充分的活动空间。1906年，德国社会学家维尔纳·桑巴特写了一本惊人的小书《为什么美国没有社会主义？》（*Warum gibt es in den Vereinigten Staaten keinen Sozialismus?*）。注 他以一句著名的妙语回答了这个问题，他说，社会主义的理想之船在烤牛肉和苹果派的礁石上触礁沉没了。美国工人总的来说比欧洲工人的生活好得多。移民美国的工人对两地的对比感受尤深。运气至关重要，但一旦有了运气，努力就有成效；来到美国的欧洲移民获得了在祖国从未有过的任意迁徙的自由和提高社会地位的可能性。在这样的情况下，当然不能指望他们去发动社会主义革命。桑巴特是坚定的马克思主义者，认为社会主义总有一天会来到美国，但与此同时，欧洲国家的政府把他的话听进去了。欧洲各国无法复制美国特有的条件，比如没有封建历史的包袱；然而，对解决"悲惨化"只能靠通过无产阶级革命实现社会主义这个马克思的论点，它们可以采取措施来釜底抽薪。它们可以提供像样的公共住宅、医疗保健、养老金和失业补助；公共教育能够使家境贫寒的孩子在教育和职业上有上进的机会。在德国，一些由马克思主义社会民主党当政的市政府在地方一级有时会采取这类措施，不过它们声称，这类改革尽管减少了革命发生的可能性，但革命最终仍会到来。欧洲国家由保守派掌权的政府也采取了类似的措施，因为它们看到，改革能够使革命的火车头停止前进。通过改革来收买大众，而不是逼得大众造反，这才是明智之举。愚蠢的保守派引爆革

命，聪明的保守派却能拆除革命的引信。

这仍未深入解释无产阶级怎样会变成贬义上的“大众”。马克思主义者长期纠结于一个双重的问题：第一是为什么工人阶级的政治积极性经常表现在支持保守或反动的事业上；第二是为什么工人阶级在政治上不如它“应该的”那样积极，他们不是追随错误的革命领袖，而是对政治压根儿不感兴趣。对第一个问题的回答经常强调，19世纪和20世纪期间，人被从传统的农业社会中一下子连根拔起，扔到冷漠的大城市中，形成了城市无产阶级。工人失去了乡亲之间紧密关系的慰藉，成为各行其是的城市大众的一员。他们失去了以前熟悉的社会支持，也找不到能够替代的东西。可以想象，只要想寻回以往的熟悉感给人的慰藉，就会被推崇回归的运动所吸引；社会主义的魅力很大部分在于它对资本主义带来的冷漠的反抗。

即使是热心支持法西斯与纳粹信条中的民族主义、反犹主义以及其他内容的人，也可能只是对向他们宣传的那些荒谬思想将信将疑。但是，如果没有理智与道德的自律，加之他人提供的理性规范，所有人都可能在一定程度上相信任何能够解释目前的不幸、保证更好的未来的理论。政治理念如此，极端的宗教信仰亦如此，16世纪的明斯特如此，今天同样如此。易受蛊惑的不仅是工人阶级和未受过教育的人，成为无根之人的中产阶级也对能为他们的痛苦找到替罪羊、提出简单而剧烈的解决措施的理论趋之若鹜。富裕国家城市工人的第二代以及他们的后代在政治上无一例外地接受了改良派，对无论是左翼还是右翼的叛乱都不感兴趣。改良党经常遭到更加左倾的共产党人的破坏，但20世纪最有意思的马克思主义作家安东尼奥·葛兰西指出，若不花长时间、下大力气建立无产阶级的政治文化，社会的精力没有聚着点，就可能向着各种危险有害的方向发展。[注]葛兰西被投入法西斯的监狱，八年的铁窗生活使他因健康恶化获释后于1937年过早地去世。关于资本主义政权如何能够在不经常诉诸暴力的情况下保持权力，他的解释是，它建立了“霸权式”政治文化，形成了并制约着工人阶级对政治可能性的观念。这相当于制造民众的同意，谁若想管理任何组织，都应该将此铭记于心。一个激进或革命政党的文化任务则是建立它自己的反文化。

无产阶级的政治如果失去方向，可能变为完全反动；这仍然无法解释为什么大众在多数情况下都消极被动，即使不是完全消极被动，起码也对政治不闻不问，只对娱乐感兴趣。读过《美丽新世界》的人都记得，在赫胥黎描绘的那个可憎的乌托邦里，维持和平靠两个非暴力的办法：一个是喷洒叫作“索麻”（soma）的神药，它能使人感到微醺；伯特兰·罗素抱怨说，科学迄今为止都创造不出一种药品，能产生醉酒那种飘飘欲仙的感觉，却没有宿醉的头痛[注]，此言从侧面说明了索麻的妙处。赫胥黎为这种药创

造了一个绝妙的恰当名称注。美丽新世界的居民说，“一克解千愁”，他们没有忧虑，更没有自己的思想。赫胥黎另一个麻醉人民的办法是“有感电影”，这个发明使观众看电影时不仅能听到声音，看到影像，还能触摸到银幕上演出的场景中的东西。无须说，最受欢迎的有感电影是色情片。

“众多”的无产者一旦被分散心神，甘心默认现存秩序，满足于低级趣味的娱乐，就变成了“大众”。在赫胥黎的世界中，这个过程乃有意引导而成；它创造出了一个人人快乐的社会，但达成这一结果的方式会使穆勒为之惊骇。人们心满意足，不想要求改变，更遑论发动叛乱；“做不满的苏格拉底好过做满足的傻子”的思想是这个乌托邦的居民所无法理解的。注批评大众文化及其麻醉效果的人承认，大众的非政治化并非有人故意促成；也许有的娱乐公司的执行官因自己给大众提供令其上瘾的垃圾，以此扼杀了革命的萌芽而沾沾自喜，但如果真有人作如此想，也是极少数，而且他们会深藏不露。总的来说，节目制作者的品味就是消费者的品味；他们之所以成功，是因为他们制作的节目忠实地反映了受众的品味。这属于马克思所说的暗中活动的进程，在这里成了对他的憧憬开的一个糟糕的玩笑。娱乐业生产出让人开心的毫无实质内容的节目，没有文化的大众对其趋之若鹜，因为比起对理解能力要求较高、发人深省、能引起对现实不满的艺术形式来，看娱乐节目不用费神。这一过程自动进行，自我维持，阻断了马克思所期望的民众怨愤的不断积累。至少，那些理论家是这样说的。

如果娱乐真的如此有效，这个观点就很有道理；如果通俗艺术真能麻醉人民，这个理论就能够成立。可惜，事实并非如此。通俗文化的许多内容具有很强的颠覆性，虽然与20世纪20年代的马克思主义理论家所希望的那种颠覆性不同。不过，认为大众娱乐是政治麻醉剂的思想正符合马克思主义者的目的。这个思想把大众只有单一的品味与习惯的概念与大众在政治上无能、不能自发行动的概念结合在了一起。法兰克福学派（他们是由马克斯·霍克海默和西奥多·阿多诺领导的法兰克福社会研究所的一群学者，1934年为逃离纳粹统治离开了法兰克福）就将大众文化视为这样的麻醉剂。法兰克福学派的学者不仅是对大众感到失望的马克思主义者，他们在分析现代社会的各种痛苦时，依据的既有马克思的理论，也有弗洛伊德的学说；他们谴责麻醉民众的文化，因为那种文化不仅促使工人只去电影院看电影，不去参加政治集会，而且帮助民众逃避直面现代世界一切形式的悲惨和不合理现象。持反对意见的人一贯批评说，这种谴责浸透了文化上的势利。同样恰当的批评是，如果人需要安慰，就应充分享受安慰。一位哲学家曾说，浑浑噩噩的生活不值得过注，但除了哲学家以外，从来没有人完全认同这个观点。注

最后，马克思主义者借用了托克维尔和穆勒关于千篇一律的社会使人萎靡

不振的观点。如果个人失去了行动的力量，自己无法为自己做任何事情，那么他们作为集体就无法采取激进行动。从马克思主义的观点来看，造成他们消极被动的原因与其说是文化，不如说是他们的日常劳动；工人在劳动中没有机会发挥创造力和想象力，也没有自我治理的机会。即使生活不是特别困苦，工人也只能听从命令，照章行事。伯特兰·罗素骇然发现，老百姓居然欢迎第一次世界大战的爆发；他和弗洛伊德一样，认为民众欢迎的是常规遭到打破，使他们平常一直被压抑的破坏（和自我破坏）的本能得到释放。平时他们被管得服服帖帖，心理上没有力量去从事政治活动，既无法想象一个值得为之战斗的世界，也没有精力组织起来去创造理想的乌托邦。多年后，在富裕但沉闷的50年代期间，赫伯特·马尔库塞提出，现代资本主义实行“剩余压抑”（surplus repression），那不是为防止霍布斯所谓“所有人对所有人的战争”所需要的起码压抑（弗洛伊德撰写《文明及其不满》一书的动机就是要防止这样的战争），而是强大到足以防止人民起来摧毁现有的制度，尽管这个制度不能给人以心理上的满足，并存在着可能导致核毁灭的危险。[注]然而，那又是西方世界有史以来最长的经济持续增长期，社会实现了充分就业，普通工人工资上涨的速度也空前绝后。只有死抱理论、无视眼前事实的人，才会把增长的受益者视为受压迫的迟钝大众；那种人恐怕需要在书斋里闭门不出，绝足酒吧或足球场这类场所。

大众的反叛

我们一会儿将回过头去检视认为政治必然永远由精英管理的思想。但首先应该来看一看有时被称为贵族式的对大众文化的批评；这种批评的政治影响不容易说清，需要分两步论述。这种批评的主旨是，大众政治实质上是粗俗的哗众取宠，没有严肃的内容。左派和右派的民粹主义大同小异，比如，斯大林在战后发动了反犹运动，墨索里尼被俘后自称从来就是马克思主义者。对大众文化的贵族式批评指责大众的价值观淹没了精英价值观。这条批评如此简单，有关的著述却汗牛充栋，实在令人吃惊。促使撰著者奋笔疾书的原因是，他们强烈地认为，自己心目中人类生活的一个神圣不可侵犯的领域被大众粗暴地践踏了，而且撰写哀歌也正好是知识分子的强项。奥尔特加·加塞特的《大众的反叛》出色地阐明了这种批评意见。奥尔特加不是保守派，而是自由派，是西班牙共和国的知识分子领导人之一（共和国后来被佛朗哥将军带领法西斯主义者——严格来说是长枪党人——发动的叛乱所摧毁）。然而，奥尔特加坚信大众与精英的区别；他把罗马无产者视为历史上大众起来造反的最早例子，他对工业工人阶级的兴起的反应与罗马贵族对罗马下层阶级的反应几无二致。

奥尔特加并未提出关于大众崛起的理论，而是无奈地将其描述为一种历史现象，是造成20世纪前30年中他不喜欢的大部分事情的元凶。他的书出版

于1930年，但从该书松散的结构中，看得出它是由在季刊上登载的一系列文章凑成的。促使他出版该书的原因是“拥聚”。人太多，太拥挤，旅行太频繁，旅客太多，去的地方太多；使用的交通方式毁了出发地不算，也毁了到达地。这不是生态的问题，而是审美的问题。在奥尔特加这本书出版的70年前，英国的皮克区新开通了一条铁路线，著名作家兼美术评论家罗斯金发出的辛辣批评无人能及：“现在，巴克斯顿的每一个蠢货都能在半小时后到达贝克韦尔，贝克韦尔的每一个蠢货也能在半小时后到达巴克斯顿；你们以为这是有利可图的买卖——你们这些各地的蠢货。”[注]大众的人数和他们彼此之间在地理上的接近使他们在决定公共文化中举足轻重，他们的思想及愿望的固有价值其实根本没有这样的分量。

奥尔特加在穆勒和托克维尔的焦虑之上又添加了大众想按照自己的想法重塑社会这一条。这个说法似乎与认为大众在根本上消极被动的思想难以调和，但奥尔特加的论点是，人分为天然的领导者和天然的追随者，对于需要不断应对思想和道德挑战的紧张生活，前者甘之如饴，后者则无法应付。这个区别与阶级之分并不完全吻合，但前者更多地出身上层阶级，后者更多地来自下层阶级。管理得当的自由民主政体是韦伯所谓的“领袖民主”（*Führerdemokratie*）的一种，后面将介绍熊彼特对它的详细解释。大众在指使下行动，这意味着大众的行为是受控制的。1918年后欧洲面临的威胁是，大众可能会直接采取暴力行动。[注]

据奥尔特加的分析，大众不像赫胥黎想象的乌托邦中的人那样蠢笨无知，也不像霍克海默和阿多诺的社会理论所说的那样麻木不仁。他们心存怨愤，敌视卓越，力图将其完全排斥于大众社会之外。由于资本主义经济运作高效，自由民主政府的领导人管理有方，大众的生活因之大为改善，结果却是他们更加欲壑难填，而且要求立即得到满足。他们将通过直接采取暴力行动进入政治。写于20世纪20年代晚期的《大众的反叛》参考了意大利法西斯主义的例子，但纳粹主义的盛行要到若干年后才发生。奥尔特加没有预见到会出现彻头彻尾的极权统治。他也同样担心渐进的美国化，经常表现出对欧洲高等文化是全世界标杆的那个逝去时代的怀念。至少有一种形式的大众政治造成的恐怖是奥尔特加所想象不到的。

精英与大众

马基雅维利的一个信念启发了现代人关于大众社会政治的讨论。他坚信，大多数人都轻信易骗，聪明的政客永远不缺被他玩弄于股掌之上的傻子。16世纪的佛罗伦萨不是前面讨论过的那些思想家所说的现代西方社会的那种“大众社会”，然而，马基雅维利在大多数人和政治手腕灵活的人之间的区分却与奥尔特加对天然的领导者和天然的追随者的区分几无二致。有一

种观点认为，即使在最稳定的现代自由民主国家中，政治也如马基雅维利所说，是大众与精英之间的事务，国事或者已经实际掌握在精明能干的从政者手中，或者应该由他们不受妨碍地管理；对这样的论点该如何看呢？

这方面有三个著名的观点，马克斯·韦伯的观点最冷静务实。韦伯这位思想家非常注重思想的精准微妙，提出的任何观点都小心地加以限定；但他的观点是直言不讳的。现代世界的事务注定由冷漠无情的大型官僚机构来管理，社会的政治方向必然掌握在有政治才能并喜欢从政的少数人手中。这个少数群体的领导必须具有“领袖气质”，才能确保群体的权威；是韦伯把“领袖气质”一词引入了现代政治分析，他若地下有知，一定会因这个词一个世纪后被如此滥用而感到痛心。严格按照字面意思解释，领袖气质是神授权威。中国的皇帝若被认为失去了天命，就有被推下皇位的危险，他们依靠的是严格字面意义上的神授权威。[注]在韦伯看来，现代世界中几乎一切都是循规蹈矩，例行公事。值得思索的是，什么才能使一个文化确定它自己的目标、价值观，以及能使人民为之献出时间、财富甚至生命的终极目的？政治与行政机制做不到，因为它们仅提供手段，不能确立目标。如何才能够一锤定音，为整个政治社会确定目标呢？回答是，目标必须由具有领袖气质的权威来确定，这种权威非干理性，是一种超越理性的权威，近似“天命”。

韦伯认为，民主制是现代工业社会自然的政治形式，但只有“领袖民主”才能成功。正是希特勒的缘故，现代读者如果不是德国人，看到“元首”（*Führer*）这个词会感到不安，其实它就是英文中“领袖”的意思。在现代民主国家中，领袖不可或缺；是他们，不是老百姓，带领国家采取各种行动，所以需要制度来使好的领导人更有可能上台。半个世纪以来，这一直是政治学家的常识，也是衡量政党制度与选举进程有效性的有用的标尺。然而，有两类理论家对它不以为然：一类理论家因韦伯坚称终极道德价值观非关理性而感到不安。韦伯强调有领袖气质的领导人的作用，因为他在技术性评价和终极价值观之间划出了极为明确的界限。一项政策如何充分达到目的这类有关效率的问题是技术性的，最好由专家来回答；一旦有了答案，也最好由专家来执行合适的政策。涉及终极价值的问题，比如，生活中什么事情值得去做，德国在世界上应该占据什么地位，是否值得为国家而战，等等，是没有理性的答案的。这些是需要专断的问题，无论怎么争论，都不可能找到对它们的回答。对于专断决定论，任何认为政治需要集思广益、各抒己见的人都深恶痛绝；赫伯特·马尔库塞就指控说，韦伯为纳粹主义奠定了基础。

另一类理论家是强调政治参与的民主派，他们觉得韦伯的理论过于悲观。很难确知韦伯认为政治参与本身是否有用。他的政治主张非常强烈，第一次世界大战后德国成立共和国时，他还被认为是可能的总统人选，但尽管

那时他才60岁出头，健康状况却已经很差，无力担此重任。他对论述政治从来不热心，而是更为注意严格区分学者的忠诚与政治家的忠诚，坚持认为这两种忠诚应始终分开。注 他这样做有许多原因。他支持现代民族国家，尽管并非全无条件，而这样的国家并不欢迎公民热心参与政治。它们要的是中央集权，效率对于它们的运作至关重要，它们的许多行为都是出于保护公民不受其他民族国家侵犯的需要。韦伯为国家下的定义是：国家是垄断了合法使用暴力的权利的实体。他若是看到20世纪晚期信奉参与性民主的人们那种善良的热情，一定会认为那些人心愿可嘉，脑子却比较糊涂。

这并非意味着民主不可能实现，只是说在大型现代国家中，唯有一种特别类型的民主才切实可行，那就是我们今天看到的民主，即政党组织选民来支持致力于施行政党纲领的一群领导人。这种民主的重要特点是言论自由，不限制组党，有普遍投票权，选举的结果得到尊重；与它形成鲜明对比的不是有大量民众参与的制度，因为独裁政权可以轻而易举地动员民众上街，而是那种选举舞弊、公民受秘密警察的威胁、领导人对公民真正的愿望漠不关心的制度。

这一主题有许多变体，其中最有意思的一个是精英循环的思想，是19世纪晚期由维尔弗雷多·帕累托和加埃塔诺·莫斯卡这两位意大利思想家提出的。他们是“精英理论家”，两人都认为社会中理所当然地只有极少数人真正在行使权力。在他们看来，成为精英的一员并不需要具有在道德或其他方面的特殊美德；任何领域中的精英都不过是能把事情做得最好的人。这个思想的基础是马基雅维利在《君主论》中的分析。没有人说切萨雷·博尔吉亚是好人，但他在攫取权力、消灭敌人方面非常能干。马基雅维利对精英循环论的贡献是，他坚持说好的领导人必须兼具狮子和狐狸的素质。后人认为，像狐狸的精英定会失败，因为他们会被善于诉诸暴力的反精英打败；像狮子的精英也定会失败，因为他们会被聪明的反精英颠覆。可以把现代民主制视为不经叛乱或政变而实现精英循环的手段。

寡头政治铁律

约瑟夫·熊彼特把韦伯的领袖民主论变成了迄今为止政治学家和其他评论家的正统观点。经熊彼特改造后的领袖民主论成了一种乐观主张的基础，这个主张认为，现代西方社会实行的民主形式高度成功，在西方民主制度下，精英（即职业政治家）从民众那里获得合法权力，负责做出重要的决定，监督由公务员组成的二级精英予以执行，并定期向选民述职，而选民也明智地允许精英在下一次选举之前继续履职。注 等我们最后总结自由民主到底是否应该算是民主的时候，再来仔细研究这个版本的“民主制精

英理论”。现在，先来看一看对大众社会政治的两种不太乐观的理论。第一个是罗伯特·米歇尔斯的理论。他是韦伯的弟子，著名政治社会学家，通常与帕累托和莫斯卡并列称为三大精英理论家。第一次世界大战之前，他是德国社会民主党（社民党）党员，后来转而支持墨索里尼。他最出名的著作《政党》（*Political Parties*）为他所谓的“寡头政治铁律”所体现的组织理论做出了解释与辩护。注米歇尔斯的论点尽管简单，论据却翔实有趣。

米歇尔斯提出的问题是：为什么德国社会民主党名义上是革命党，实际上却是改良党？他的回答曲折迂回，根本的意思是，社民党要想成为政党，必须是一个组织，而组织必然是寡头统治。这个思想并不新奇；列宁就力排众难，坚持要俄国的社会民主党人接受这个观点。令人惊诧的是，列宁坚持通过寡头统治来保持党的革命热情，米歇尔斯却说寡头统治是造成革命热情消退的原因。但这个反差对米歇尔斯理论的实际损害比表面上看起来的要小。列宁和米歇尔斯都说，群众运动无组织的自发热情不能持久。无论要达到何种目标，都需要组织；而只有领导人才能把组织拢在一起。没有坚定的领导，组织的成员就群龙无首，各行其是，激进的成员尤其如此。米歇尔斯看到了列宁没能看到而列宁的继任者从经验中发现了的一点，那就是一旦建立了组织，对组织的维持和对官员特权的维护很容易取代党的正式目标，成为事实上的目标。除非采取措施防止这种情形发生，否则像苏联共产党这样的政党就会趋向保守；它尽可以宣称奉行某种意识形态，但机构僵化在所难免。斯大林等定期发动清洗，以重振苏共的革命激情，这在道德上也许是可憎的，但有一定的道理。

这一论点与大众社会理论的联系在于，它认为，一个组织需要的专门技能与知识只有精英才有，多数人并不具备，这是毋庸置疑的。多数人需要被领导，不可能创造出无须精英管理的组织形式；多数人有时也许会突然激情迸发，猛然投入政治，但只有精英才有能力担当连续不断的政治活动。批评米歇尔斯的人指出，寡头统治铁律并不坚硬如铁，而是柔软伸缩如橡胶；米歇尔斯很清楚，精英经常要对基层做出让步，以此来维持权力，聪明灵活的精英在紧张尚未形成之前就采取行动防患于未然。精英调整自己的观点与行动以避免与基层发生冲突，这正是“预期反应定律”（law of anticipated reactions）产生的结果。精英与大众到底谁控制谁不像米歇尔斯声称的那样清楚。人们经常忽视米歇尔斯对他自己提出的理论的反应。他宣布放弃依靠自由民主党或社会民主党来推动政治变化，转向了墨索里尼的法西斯主义。他认为，有领袖气质的领导人与热情洋溢的基层直接互动可以避免德国社会民主党的迟缓呆滞和保守主义。注

最后，应该考虑一下20世纪50年代晚期C. 赖特·米尔斯的《权力精英》（*Power Elite*）提出的著名观点：精英统治在大众看不到的情况下进行，

几乎完全不显示在政治中。既痛恨苏联共产主义也憎恶西方资本主义的马克思主义者相信大众社会的理论有理，因为他们觉得工人阶级没有成功地执行历史赋予他们的任务。《权力精英》的作者在书中却指出，是精英没有完成历史赋予的任务。米尔斯说，美国生活中的一切重要决定都是由居于政治和非政治组织最高层的一小撮相互联系的人做出的，这些人包括名人、公司首席执行官、将军等。但是，他真正感到不满的是，虽然只有这些人有权做出“历史性的决定”，但是他们则逃避这项责任。注美国既非独裁，也不受军人集团统治。老百姓不受暴政欺压，不受残酷剥削，不被送去劳改营，也不会在地窖里被杀害；但是，人民的需求没有得到照顾，社会的资源没有用来满足他们的需要。米尔斯不是马克思主义者，他是著名的社会学家，也是20世纪早期美国众多的平民主义者之一，今天他这样的平民主义者已不太多见。他1916年生于得克萨斯州，1961年才45岁即英年早逝。他和许多同代人一样，极为担心独断专行的精英万一误判形势，引发美苏核大战，会使人类历史戛然而止。他去世几个月后发生的古巴导弹危机证明了他的担忧是多么正确。权力精英应该做出的最重要的历史决定，就是拯救人类不被人无意中制造出来的核怪兽所吞噬，他们却逃避了决策的责任。

《权力精英》出版后，一时洛阳纸贵，但对它的批评也异常严厉。它的重要性不在于它说理扎实（一说米尔斯并未证明美国全体精英都参与了从老百姓手中夺取权力的密谋策划，这个批评是公平的），而在于它清晰有力地表达了大众社会依靠的是假象这一普遍感觉。精英貌似关心普通人民的福祉，其实不然。根据米尔斯的描述，美国老百姓身陷日常事务，处于精英的管理与指导之下，报纸、广播电台和电视台为了讨好广告商和政府，每天向老百姓灌输事先挑选过、旨在维护现状的新闻和信息。从政者、报业公司、工业大亨或大型组织的首脑最不想要的就是独立思考、头脑清醒的公众和选民。沃尔特·里普曼认为，公共舆论易变难测，见闻狭隘，不能指导公共政策。对于他这样的作家表示的这种焦虑，可以使用里普曼本人在思想激进的青年时代也许会做出的回答：大众被灌输的是图画，不是理论，是虚构，不是事实。他们怎么可能对精英问责呢？

《权力精英》对大众社会及其政治的分析特别悲观，因为它提出，20世纪中期美国舒适繁荣的大众社会正在梦游着一步步走向灾难。权力精英掌握着谁都没有的资源，包括名声、多得没处用的钱、理事会中的席位、对支撑着美国经济的大企业的控制。精英中的少数几个人，包括总统和他的几名军事顾问，有能力把几乎整个人类化为灰烬。奇怪的是，权力精英并无多少采取重大行动的能力，尽管米尔斯始终没能把这个意思表达清楚。除精英以外，没有人能够影响人类的未来，但精英在自己的专业领域之外也没有这个能力。约翰·韦恩注对越南战争的看法对战争的进行没有影响，正如美国总统理查德·尼克松看电影的偏好对好莱坞制片人的决定没有影响

一样。政治制度不仅没有把权力集中在精英手里，反而造成权力的彻底分散，结果是总统有能力使全人类灰飞烟灭，却无力建立全国医疗保险系统。大众没有权力，但大众失去的权力并未落到精英手里。20世纪60年代早期，政治学家开始认真研究“谁是负责人”这个问题。他们找到的答案是，负责的不是（并不存在的）心怀反意的大众，也不是（同样不存在的）操纵人民的精英，而是有时是一些人，有时是另一些人，经常根本没有人负责，在多得惊人的情况下，具体问题的决定是由政治制度指派的个人或群体来做的。

这也许能使人对富裕的自由民主国家中的日常民主政治稍感放心。但也只是稍感放心而已，因为米尔斯正确地指出，名人、富人、媒体老板、银行家、名记者、政治家和高级军官等“精英”成员同属一个团体；他们不会彼此鼓励去从根本上改造使他们如鱼得水的社会。亚里士多德所谓的“贫穷的多数”完全有理由认为自己生活在财阀统治之下，尽管他们的生活比起以前的贫穷的多数要好得多。现代自由民主国家的权力精英人数众多，但是，在军人独裁者、巨贪、官僚或什么都有唯独没有常识的激进分子真正掌权的国家中，精英人数众多并不能保证能够出现民主。它同样不能保证那类社会不会首先经历法国大革命式的暴力，或其他形式的民众叛乱，然后才能实现被富裕的西方世界视为天经地义的有序的精英循环。唯一的保证是没有像电影《绿野仙踪》里的巫师奥兹一样的人在幕后操纵。至于这一点能否使人心安，要视情况而定；知道没有人负责并不总是能令人放心，米尔斯谈及美国核武器的时候表达的正是这个意思。

---

1. 纳粹党一年一度的集会。——译者注

2. 指刊载低级趣味的文字和耸人听闻的报道以吸引读者的报刊。——译者注

3. Walter Lippmann，美国新闻评论家。——译者注

4. Hannah Arendt，美国政治理论家。——译者注

5. 与它拼法接近的英文词somnia是含有睡眠意思的组合词的后缀。——译者注

6. 据说是苏格拉底说的。——译者注

7. John Wain，20世纪英国诗人、小说家。——译者注

8. Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*.

9. Bell, *The End of Ideology*.

10. Lipset, *Political Man*, p. viii.

11. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, chaps. 21-23.

12. Most notably, Kornhauser, *The Politics of Mass Society*.

13. J. S. Mill, “Civilization, ” in *Essays on Politics and Culture*, p. 47.

14. J. S. Mill, *On Liberty*, pp. 81-82.

15. O rtega y Gasset, *The Revolt of the Masses*, is the locus classicus.

16. Tocqueville, *Democracy in America*, pt. 2, pp. 803ff. ; Sennett, *The Fall of Public Man*.

17. Lippmann, *Public Opinion*, pp. 12-19; Arendt, *The Human Condition*, pp. 320ff.

18. N otably in Putnam, *Bowling Alone*.

19. Sombart, *Why Is There No Socialism in the United States?*

20. Gramsci, *The Modern Prince*.

21. In Russell, *The Scientific Outlook*; Huxley, *Brave New World.* It is hard not to wonder whether modern communitarians remember the motto of *Brave New World*, “community, identity, stability. ”

22. J. S. Mill, *Utilitarianism*, in *John Stuart Mill and Jeremy Bentham*, pp. 280-81.

23. Plato, *The Apology of Socrates*, in *Last Days of Socrates*, p. 66.

24. Freud, *Civilization and Its Discontents*; Marcuse, *Eros and Civilization* and *One-Dimensional Man*.

25. Ruskin, *Fors Clavigera*, May 1871, in *Selected Writings*, 27:86.

26. O rtega y Gasset, *Revolt*, pp. 76-77, 115ff.

27. Weber, “The Types of Legitimate Domination, ” in *The Theory of Social and Economic Organization*, pp. 324ff.

28. Weber, “Politics as a Vocation” and “Science as a Vocation, ” in *From Max Weber*, pp. 77-156.

29. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, pp. 284-302.

30. Michels, *Political Parties*, pp. 32ff.

31. Michels, *First Lectures in Political Sociology*.

32. Mills, *The Power Elite*, pp. 25-27; Dahl, *Who Governs?*

第二十三章
帝国与帝国主义



帝国与帝国的概念

近代伟大帝国的兴衰是从19世纪晚期到20世纪期间最令人瞩目的政治现象之一，帝国的概念也因之改变。我们借以理解政治事件的概念经常由于那些事件而发生变化；法国大革命改变了关于革命的性质与结果的思想；过去一直被视为单纯的混乱或回归先验原则的保守运动现在成了某种全新的、无法预测的运动的开端，只有导致了社会与经济变革，才能算作“真正的”革命。在美国、英国和法国，妇女和没有财产的穷人逐渐被纳入政治代表制度，这赋予了民主概念新的意义。被亚里士多德定义为多数人任意统治的民主被重新界定为来自社会各个阶层、对全社会负责的职业政治家的统治。

同样，19世纪和20世纪期间建立帝国的事业使人们对帝国的性质产生了不同的想法。现代形式的帝国主义只是昙花一现。“争夺非洲”到了19世纪末才变得激烈起来；英国殖民帝国的版图在第一次世界大战后达到巅峰，第二次世界大战后不久即缩小到几乎为零。20世纪帝国主义的前身要追溯到很久以前。16世纪到19世纪期间，近代帝国逐渐建立，回过头去可以清楚地看到它们与古代帝国的巨大差别。典型的情况是宗主国对遥远的海外领土实行军事和政治上的控制。建立帝国的动机不难想象。国家极力扩大领土的原因自古皆然，有时是为了经济与军事安全，有时是为了经济掠夺，有时则仅仅是为了扬威立名。近代帝国的突出特点是，它们是众多领土的组合，不像罗马帝国那样，形成一个单独的统一国家。这个区别的根本原因在于近代帝国都是海洋帝国，而古代的帝国中，只有公元前5世纪的雅典“帝国”和称雄亚得里亚海及爱琴海的威尼斯帝国属于海洋帝国。

西班牙、葡萄牙、荷兰、法国和英国纷纷到地球的另一边去建立殖民地和贸易站，确定对那些土地的所有权。与此同时，关于发达国家有权统治不发达国家人民的新思想也随之出现。有些较强硬的思想变成了19世纪“科学”种族主义的理念，有些仅仅重复了2500年前亚里士多德在《政治学》中的论点，说不同的民族有的适合搞政治，有的则适合做奴隶。[注] 有些从种族角度或以“教化的使命”为理由为帝国的辩护仍然保留了西班牙为解释它凭什么统治信仰泛神教的印第安人所提出的理论的宗教含义，而别的理论则完全从世俗角度出发。19世纪晚期，种族的理由更加突出；原来被

视为向遥远的野蛮人传播基督教的努力现在被描述为“白种人的负担”。这个思想当时非常普遍。“白种人的负担”这个短语来自拉迪亚德·吉卜林的一首诗，那首诗写于1899年，是为庆祝美国夺取了西班牙帝国在加勒比海和太平洋的领土而作的。注

不同历史时期的帝国有着显著的区别。罗马帝国在全盛时期是统一的国家，各行省处于国家的统一领导之下。近代帝国中，只有法国曾试图把海外领土纳入行政区。19世纪的俄国和美国遵循了古典模式，它们在陆上实行扩张，俄国向东，美国向西，并把新获得的领土以及当地居民纳入统一的国家，在美国的情况是联邦国家。美国和俄国都不认为自己是法国帝国、西班牙帝国和大英帝国意义上的帝国。美国“帝国”与俄国帝国截然不同，因为它是名副其实的“自由帝国”。《美国土地法令》（U. S. Land Ordinances）颁布于1787年，比美国宪法还早几个月；它规定，新领土必须是单独的州，享有与最初的十三州同等的权利与地位。东部各州的殖民者若向西移民，不会丧失任何权利。直到美西战争后，美国才获取了菲律宾、夏威夷和波多黎各等海外殖民地。这些殖民地后来的发展各不相同；菲律宾实现了独立，夏威夷成了美利坚合众国的一个州，波多黎各“联邦”则是奇怪的混合，一方面享受作为美国一州的许多权利，但严格按法律来说是美国的属地，在国会中没有代表。

相比之下，雅典帝国是由名义上独立的国家组成的邦联，那些国家维持着实质上的自治，对雅典的依附主要体现在向雅典纳贡，以换取建立共同的防御体系。拜占庭帝国是东方的罗马帝国，继承了罗马帝国的组织结构。从巴比伦到塞琉古，各个帝国的发展格式大同小异，都是通过征服邻国来获取领土，然后设置省级总督。奥斯曼帝国在扩张中把塞浦路斯和克里特两个岛屿收入了囊中，但这不能算是真正的例外。它先是占领了东地中海沿岸的土地，然后才攫取了在陆地包围之中的海上岛屿；它从未寻求过建立海外据点，无论是为了便利贸易，还是为了给远离祖国港口的舰队或商船队提供安全。奥斯曼帝国最后的扩张是向北进行的，企图越过巴尔干控制黑海以北的地区。近代欧洲国家发展成帝国是拜全球海上贸易的发达所赐，也因为它们掌握了大量的资本，亟欲谋利；这些帝国的兴衰引发了两次世界大战，也是造成20世纪期间无数较小规模暴力的罪魁祸首。近代早期的贸易本质上是高风险、高回报的活动；与此同时，在美洲对贵金属的大规模开采进一步推动了贸易，而开矿本身同样是高风险、高回报的活动。随着欧洲人手中流动资本的积累，资本家需要不断寻找新的投资机会，这个过程于是自动加强。这就是近代资本主义的开端，也标志着表现为远洋帝国的近代帝国主义的诞生。

本章将概述过去的帝国概念，转而讨论第一波欧洲扩张造成的殖民化在何时何地可以算是合法，然后集中注意三个主题：第一个是从自然法的角度

对殖民化的论述，认为发达社会为了履行“教化的使命”，有权征服欠发达或不发达的社会。这个思想（有些尴尬地）与种族等级制的观点相联系，而种族等级制的观点已经被彻底批倒，所以，这个思想居然如此轻易地得到广泛接受实在令人难以置信。同样难以置信的是，早在18世纪，启蒙运动思想家就已经对这种观点做出了全面的谴责。第二个是列宁的著名论点（列宁是从英国的自由经济学家J. A.霍布森那里借鉴来的），即帝国主义是先进工业国家经济与政治发展的自然而然、不可避免的一部分，尽管可以预知它会带来灾难性的后果。第三个是弗朗兹·法农在他的著作中提出的主张，认为殖民帝国是一种特别可憎可怖的压迫形式，反抗殖民帝国的斗争是决定性的自我成长的行为。在讨论这一思想时，我们将考虑民族国家的思想和民族主义在1945年后的世界中异乎寻常的强大力量，并略微涉猎赛义德·库特卜论述的民族主义和宗教之间的联系。至于今天的世界是帝国主义和殖民主义之后的世界，还是新殖民主义和新帝国主义的世界，就由读者自己来判断吧。

古老的帝国概念

古代的人把国家扩张视为天经地义，也许这就是最古老的帝国思想。如果21世纪的美国像许多批评家所说的，是一个帝国，那并非因为美国人仍然乐意承担白种人的负担，或和西奥多·罗斯福一样，希望看到世界被干脆利落地分为几个国家的势力范围，而是因为商业和军事竞争如霍布斯所说，是“永不停息的不断争取权力的斗争”。如果修昔底德的叙述准确的话，雅典人对此问题的看法是：强者为所欲为，弱者俯首听命。这是自然法则，人只能接受。古希腊和古罗马没有国界神圣不可侵犯的概念。这个概念的出现要等到宗教改革后民族国家的兴起，特别是1648年的《威斯特伐利亚条约》（Treaty of Westphalia）结束了三十年战争之后；《威斯特伐利亚条约》规定，主权国家有全权任意对待自己的人民，自卫是采取军事行动唯一合法的理由。建立殖民地是近代帝国的一个重要特征，也是这些帝国的终结如此血腥、拖得如此之久的原因之一，但殖民地的建立在古代并未引起道德上的不安。而且，古代帝国并非以殖民地为基础。古时的殖民地与近代的不同，与原来的城邦没有紧密的政治关系，而是独立的新实体，在行为上也完全独立。

公元前6世纪到前4世纪的撰著者关于帝国的思想秘不可测。在译文中，波斯的君主国一般都被称为“帝国”，但当时的作家不像今人那样，把帝国、多民族王国、联邦，以及由不同部落组成的临时性松散联盟仔细分开。希腊观察家注重的是希腊的小型自治城邦与被臣民视为半神的国王统治下幅员辽阔的巨大王国之间的对比。希腊人认为，把统治者捧到神的地位是荒谬的，甚至是亵渎神灵，就连亚历山大大帝在试图迫使他的希腊军队实行波斯的跪拜礼时都遇到了抵抗。波斯是典型的多民族王国，但在现代人看

来，它达到了帝国的标准。它在萨迪斯设有中央政府，地方统治者基本上是中央政府的代理人。尽管如此，波斯统治下的许多实体在处理内部事务方面仍享有相当大的自主权。希腊观察家对波斯的兴趣可以用专注入迷来形容，因为波斯对希腊是无时不在的军事威胁，它疆土辽阔，处于国王代理人的专制统治之下，在许多方面十分高效。具有讽刺意味的是，波斯的财政效率给它带来了灭国之祸，因为马其顿的腓力国王和他的儿子亚历山大大帝看到，可以用波斯国库中的资金来保证他们的大军东征西讨的军需。

英文中的“帝国”（empire）一词出自拉丁文的“*imperium*”，该词的最初意思只是“指挥”。早期罗马人驱逐了国王，这在罗马政治中具有强大的象征意义，所以后来的罗马统治者才自称皇帝；他们这样做并非像亚述和波斯的国王那样，是为了夸耀自己比世界上的其他国王更伟大、更有力量（尽管他们对此当之无愧），而是为了避免“*rex*”（国王）这个称号。罗马人和希腊人一样，认为国王制代表的政治形式比较原始野蛮。这种挑剔讲究其实是装腔作势，与罗马人保留了没有实权的元老院，以及罗马皇帝采纳东方习惯，让臣民将自己当作神来膜拜的做法同属一类。罗马在形式上仍是共和国，尚无皇帝的时候，即已成为并被普遍视为帝国。波利比奥斯叙述和解释罗马的著作翻译为《罗马帝国的崛起》（*The Rise of the Roman Empire*）再恰当不过，但它是由罗马共和国创造的帝国。虽然在罗马的统管下存在着地方政治实体，但是那些实体的命运掌握在罗马手中。

帝国的定义较难确定，但可以根据一个实体是否充分达到了必要的条件来判断能否称其为帝国。总的来说，帝国必须比与其接触的大多数国家都大，必须由多个民族或多个种族组成，必须归属于一个政治权力中心，由该中心准许地方统治者进行统治，中央也可能派遣代理人或代表去负责地方的治理。按照这些标准，神圣罗马帝国正如那句著名的嘲谑所说的，既非神圣，亦非罗马，更非帝国。它是个松散的邦联，地方统治者在当地的权威与合法性经常比选举出来的皇帝更加稳固有效，所以，它的帝国称号可说是牵强到极点，马克西米连和查理五世等出奇能干的皇帝统治时期是例外。中世纪中期，规模较小但凝聚性较强的国家的国王完全可以自称为“皇帝”（*imperator sibi*），以强调他们不效忠于所谓的神圣罗马帝国皇帝；城邦也可以如法炮制。

尽管神圣罗马帝国既非神圣，亦非罗马，更非帝国，但它达到了利奥三世教皇在公元800年圣诞日那天为查理曼加冕时怀有的目的，自那以后，人们对这个目的一直未有稍忘。皇帝的任务是协调对基督教世界的保护。基督教世界不是政治实体，而是宗教概念；它的成员是基督徒，基督教世界指的是拉丁基督教的势力范围。它的敌人在公元800年时是摩尔人，后来是奥斯曼帝国，虽然对西尔维斯特教皇来说，迫在眉睫的威胁是伦巴底人

的入侵。伊拉斯谟写了不少文章，恳求基督徒统治者谋求和平，不要征战不休；他说，如果一定要打仗，应该发兵去打土耳其人。注公平地说，伊拉斯谟希望最好完全不打仗；1229年，霍亨斯陶芬王朝的皇帝腓特烈二世没有靠战争，而是用钱买下了耶路撒冷等圣地，伊拉斯谟也和腓特烈二世一样认为，外交和金钱的诱惑能够达到单纯的武力达不到的目的。

美洲及征服和殖民化的道德性

发现了西印度群岛与美洲大陆，开辟了绕过好望角通往亚洲的航线后，建立新形式的帝国遂成为可能。建立新帝国与古代建立帝国的事业不同。欧洲列强在遥远的地方骤然接触到经济、技术和政治发展水平与自己差异很大的不同民族，这给它们与当地人民的关系提出了一系列问题，其中许多没有先例可循。具体来说，它引发了关于定居者和殖民者声称对殖民地土地拥有所有权的说法是否合法的问题。土著居民世世代代在那片土地上从事狩猎和采集的活动，但从不把它视为欧洲意义上的私有财产。既然按假设，土著居民和来自西方的殖民者不受同一个实在法制度管辖，那么文明的新来者如何对待文明程度较低的原住民这个问题就只能依照自然法或万民法来解答。自然法和万民法中的有些内容可以提供解答，但只能解答一部分。这方面两个最古老的问题是：谁对海盗和在确定的法律管辖范围以外抓到的其他罪犯有管辖权？救助陌生人的义务属于什么性质？如果土著像海盗那样违反了自然法，他们应当受到惩罚，包括被没收财产；即使他们没有违反自然法，他们也没有权利拒绝向需要帮助的陌生人伸出援手，如果殖民者可以算作后者的话。

最先开始讨论这些问题的是西班牙人。像通常一样，宗主国官方唱的道德高调与去国万里的征服者和殖民者的行为相差颇大。原则上，西班牙皇家政府希望像管理本国农民那样对待美洲的臣民，也就是说，设立保护人管理他们，让他们向保护人缴纳贡赋，或为其服劳役，但不把他们当作奴隶。保护人的责任是向土著灌输基督教信仰，保护他们不被盗窃和袭击。普遍认为，皇家政府可以像对待从摩尔人手中光复的西班牙土地上的居民一样，把管辖权与经济特权赋予它选中的任何人。权力一般来说大多赋予西班牙军人，但有时也赋予美洲印第安人，包括蒙提祖马二世注的女儿们。这种所谓的“赐封制”（encomienda system）在墨西哥一直保留到19世纪初墨西哥实现独立。事实上，只有西班牙殖民者从赐封制中得到了好处；美洲印第安人则因备受虐待或感染他们对其没有抵抗力的外来疾病而大批死去。

思考殖民化道德问题的作家中，最著名的是16世纪早期学识渊博的法学理论家弗朗切斯科·德·比托里亚。他1509年至1523年间在巴黎教书，自1526

年起转至萨拉曼卡教书，直至1546年辞世。他是多明我会修士，信奉托马斯·阿奎那的学说，仇视宗教改革和伊拉斯谟等人文主义者；伊拉斯谟等人希望天主教变得更加开明，但反宗教改革运动最终断送了他们的希望。查理五世经常对比托里亚移樽就教，特别是关于如何对待美洲印第安人的问题，但也向他请教其他问题，比如该如何处理亨利八世想和查理五世的姨妈——阿拉贡的凯瑟琳——离婚的问题。比托里亚向查理五世提出的建议并不总是顺耳之言。他坚定捍卫绝对君权，但也绝不肯为适应当权者的需要而歪曲合理的法律。他说，西班牙不能以教皇亚历山大六世的赠予为理由而声称对美洲印第安人有统治权，因为教皇没有世俗统治权，更遑论使他有资格做出赠予的普遍统治权。教皇的世俗权威只限于保护基督教信仰。他可以宣布罢黜异端国王，号召臣民起来反对被他罢黜的国王，但他不能取代世俗当局。(注)对于说神圣罗马帝国皇帝拥有普遍的世俗统治权，所有其他世俗统治者都不过是皇帝代理人的观点，比托里亚也不同意。尽管如此，他还是为西班牙攫取新发现的土地，统治当地的人民，提出了相当充足的理由。不过，他的论点之所以值得注意，是因为他没有说西班牙征服者有为所欲为的权利。

比托里亚采用了经院哲学的论述手法，以托马斯主义神学为论述的基础；现代读者因此而觉得他的著作晦涩难解。也许更重要的是，随着荷兰和英国崛起为帝国，出现了关于法律与国际法的新思维，不再那么依赖罗马法和万民法的思想。即使如此，今天对人道主义干预的讨论依然是在比托里亚学说的范围内展开的。比托里亚认为，严格来说，不存在惩罚违背自然法行为的普遍权利，但有尽力保护无辜者的义务。即使无辜者没有求助，也有义务干预；不仅如此，甚至当他们拒绝帮助的时候也有义务干预。大多数人对于家庭暴力会采取这种观点。对比托里亚理论的疑惑非关原则，而是涉及具体的事实。作为尽职的多明我会修士，比托里亚坚持说，基督徒有向所有人宣讲福音的权利（*ius predicandi*），这是多明我会创立的初衷。任何人只要阻止传教，就等于宣战。另外，来到西印度群岛的西班牙人是使节，有权得到相应的待遇。还有一个转折更加强了这个论点的巧妙性：惩罚性的打击只有做到了使无辜的人不再受到伤害，并保护了皈依的教徒不致遭受危险，才算达到了目的。这个条件提出了两个可能性：一个是驱逐坏人，一个是夺取对他们土地的管辖权；第一个是实际上做不到的，所以第二个就是合法的。这样，比托里亚通过把阿奎那关于正义战争的观点扩大到新的领域，为征服和殖民化找到了理由；并非所有人都认为这个观点有理，但它成了正统托马斯主义的立场。

更为极端的观点是，只要是异教徒，就是基督教文明的敌人，征服奴役他们是理所应当。比托里亚抵制的正是这种绝对的主张，而且他有阿奎那的权威作靠山。阿奎那说，异教徒统治者是合法的，不能仅仅因为他们是异教徒就对他们发动战争。此论的含意是，不应打扰加勒比和南美洲的统治

者。一种主张认为，加勒比印第安人天生是奴隶，征服他们后应当使他们回到被奴役的状态，那才是他们的适当地位；这个主张的唯一基础是亚里士多德偶尔提到的“对人的猎捕”（man-hunting）。然而，胡安·希内斯·德·塞普尔韦达根据亚里士多德的这个说法宣称，战争的一个合法目标是把不愿服从自己注定要做奴隶的命运的人打入隶籍。他的观点得到了一定的支持，但也受到了质疑。巴托洛梅·德·拉斯卡萨斯在1542年写了一本书，描述了加勒比印第安人遭到的令人心碎的残害，书中突出描写了印第安人的温和无辜，也强调了西班牙征服者的野蛮残忍。可惜西班牙的征服活动并未因他的呼声而有所收敛。人在贪婪的驱使下经常会接受无理的强辩，拒绝合理的呼声。

令人惊讶的是，查理五世皇帝安排了1550—1551年的所谓“巴利阿多里德辩论”（Valladolid controversy），让观点截然对立的塞普尔韦达和拉斯卡萨斯当面辩论。西班牙在新世界建立了殖民地后，需要为其非自卫的军事行动树立合法性。查理五世希望为西班牙的征服找到法律依据，担心如果不这样的话，法国人、英国人和荷兰人就不会尊重西班牙在新世界获取的领土；其实，无论有什么样的法律依据，那几个国家都不会尊重西班牙的斩获。教皇把新世界的一半赠予西班牙，但那并不能满足西班牙的需要，特别是就连比托里亚这样的天主教徒思想家都认为教皇的赠予无效。无论如何，教皇的礼物都不能令西班牙满意，因为它阻断了西班牙通往太平洋的道路，而且像英国这样的新教国家是不可能把教皇的赠予当回事的。

管辖权与所有权

自16世纪中期开始，管辖权和所有权这两个孪生问题让著书立说的人们伤透了脑筋。海洋帝国的崛起引起了关于国家与个人在公海上权利的问题，而这个问题又带出了外国和外国人在按照欧洲标准属于“无主”地或荒地上的权利问题。国家自古就在公海上享有一定的管辖权；古代的观点是，任何国家都理所当然地有保护本国船只、打击海盗的合法权利。人类公敌非海盗莫属，在任何地方遇到海盗都可格杀勿论。但是，对海盗有刑事管辖权并不意味着一个国家可以声称对公海有所有权。公海无法设限，无法把擅入者驱逐出去。公海在根本上不同于河流与湖泊；关于内陆水域，普遍接受的规则是，沿岸国也拥有河流或湖泊，界线根据与隔水相望的另一国之间的中点划定。另一条得到普遍接受的原则是，合法的规定要受实际情况的限制。罗马人可以宣称拥有沿岸水域，也拥有直布罗陀海峡，因为海峡两边的土地都在他们的完全控制之下。公海辽阔无垠；对渔民可以用猎人来作比方，猎人追捕猎物时经过的土地是无主的，或者说在否定意义上属于社区，意思是，它由在土地上狩猎的人们集体所有，但它的任何一部分并不属于任何个人。既然只能在公海上航行，不可能占据公海，所以没

有人对公海有所有权，尽管大家都可以在上面航行、捕鱼。

无论提出何种辩解，北美和南美大陆的殖民化反正都会发生。尽管如此，定居者建立殖民地还是引起了一个挥之不去的问题，那就是，土著也许没有开垦自己居住的土地，但他们祖祖辈辈都在那片土地上狩猎，夺走他们的土地是合法的吗？一种观点认为，土著居民是土地的拥有者，外来定居者在道义上有义务向他们购买土地；另一种观点则认为，土著居民对他们居住的土地没有所有权，无须他们准许就可以合法地拿走，只要留给他们够用的土地即可。但在此之前还有一个问题：当地人民为什么要和欧洲殖民者做交易？对此没有令人信服的答案。一条古老的斯多葛派理念说，自然法规定，只要自身生存不受威胁，就应该让陌生人使用自己用不着的资源。然而，这个理念并不适用，因为这个斯多葛派理念中的“陌生人”是需要帮助的人，与资源拥有者相比处于劣势，而殖民者无论在意图上还是在事实上，都既不是沉船的水手，也不是困羁的旅客。这条原则被故意扭曲来生搬硬套到殖民地的头上，说定居者有自然的权利，可以占据土著居民用不了的土地，如果野蛮人企图赶走定居者，用战争手段来降服他们乃理所应当。

胡戈·格劳秀斯比比托里亚几乎正好小100岁；国际法的历史总是将他们二人相提并论。格劳秀斯重申了比托里亚依据的斯多葛派理论；他也支持教皇英诺森三世在13世纪中期颁布的原则，即文明人对野蛮人有自然的管辖权，比托里亚则不肯接受这条原则。然而，格劳秀斯最注重的是要否定各国有权对海上统治权提出主张。他于1609年发表的《海洋自由论》（*Mare liberum*）陈述了一个普遍的观点，即公海是所有人的通行地，没有任何国家能够宣布对公海有统治权。这个观点具有相当的说服力，不过格劳秀斯的动机是要否定葡萄牙对东印度群岛的领土要求。当时，英国人不接受海上自由的原则，他们认为，英伦三岛周围的海域属于英国；几乎整个17世纪期间，英国人一直和荷兰人在北海打来打去。18世纪初，双方同意以火炮的射程为限来界定领海管辖权，这实现了实际情况和法律的完美契合，也为直至第二次世界大战结束之前得到普遍接受的“三海里领海界限”提供了基础。国家间因企图改变这一规定发生过冲突，包括英国与冰岛之间有些滑稽的三次“鳕鱼战争”，因为冰岛扩大了它的领海范围，英国却拒绝承认。1958年成立的联合国海洋法大会多年来提出了一系列新的公约，承认了各国在离岸200海里内的经济利益。

格劳秀斯在他1625年发表的巨著《战争与和平法》（*De jure belli ac pacis*）中，提出了关于人对无主的或无法拥有的东西所享有的权利的完整理念。注 关于新来的定居者获取财产权的问题，格劳秀斯为霍布斯和洛克的回答提供了基础。他提出，通过耕垦来使用土地确定了自然的所有权，法律应当予以承认。霍布斯和洛克关于公民社会中权利的意见截然不

同，但他们都不赞成土著的权利，都支持殖民者的权利。很难说他们是否预见到了后来的事，但许多评论家都认为他们完全明白自己所持立场的含意。霍布斯认为美洲印第安人生活在自然状态中，把他们的生活状况描绘得凄惨不堪。可以争论说，如果以尽可能温和的手段征服他们，给他们建立稳定的政府，那会给他们的生活带来改善；对征服进行抵抗乃不智之举，是误把危险的无政府状态当作“自由”。霍布斯和洛克一样坚定地认为，受正直高效的政府保护的稳定的财产权是文明生活必不可少的条件。

洛克认为，最初全世界都和美洲一样。如他在《政府论·下篇》第五章中所说，财产权自简单的消费品开始，继而发展到土地，最后包括了相当于货币的东西，这个过程对社会进步至关重要。如果劳动是获得所有权的最初条件，那么在荒原上四处游荡、靠狩猎和采集勉强为生的美洲印第安人就没有对土地的所有权，尽管他们对他们杀死的鹿和捡拾的橡子有所有权。想想连打零工的英国人吃的、住的、穿的都比美洲内陆“人口众多的大国国王”要好，可见土地被定居的农夫占领不是坏事。注洛克这个论点一箭双雕。关于当地的印第安人，它的含意是，他们并不真正拥有被夺走的土地；关于英国政府，它暗示说，殖民者的财产权比英国贵族的财产权更扎实，因为贵族只在自己的土地上打猎，根本不能说他们在土地上劳动过。一些比较同情印第安人的美洲殖民者利用洛克的这个论点提出，如果英国贵族的财产权能得到法律承认，那么印第安人的财产权也应该得到承认。

巴利阿多里德辩论的关键是：加勒比印第安人是否有自治能力？抑或他们是天生的奴隶？塞普尔韦达说他们是天生的奴隶，与西班牙人相比正如女人对男人、婴儿对成人、凶暴的人对温和的人。注古典传统把世界分为希腊人和野蛮人，或罗马人和野蛮人。在近代国际法中，这个观念逐渐演变为文明人彼此之间的义务与文明人对未开化的人的义务的区别。这个区别最初用来对是否应该对异教徒守信这个老问题提出新解。中世纪思想家在这个问题上意见不一；有些人采用了西塞罗在《论责任》中提出的不必对海盗守信的论点，说同样不需要对异教徒守信。海盗的行为超出了自然法的规定；没有道德原则、缺乏基督徒言出必践的精神的异教徒也是一样。对未开化的人，文明人除了遵守最起码的人道主义守则之外，不必给他们任何权利。然而，1758年发表了影响巨大的《万民法》（*Droit des nations*）的瑞士理论家埃默里克·瓦泰尔谈到文明人和未开化的人之间对比的时候，没有捍卫，而是谴责了西班牙对中美洲的征服。注瓦泰尔认为，尽管中美洲的人信奉多神教，但他们有着真正的文明，因此，对他们的征服根本就是非法的。格劳秀斯把征服说成是因美洲印第安人违背了自然法而对他们进行的惩罚，以此来为征服辩护；瓦泰尔对这个观点进行了驳斥，提出的理由简单有力，他说，可以使用这个借口的人太多了，比如，先知穆罕默德就征服了亚洲的大片地方来强制推行他心目中的正确宗

教。在各国就自然法的详细内容没有达成共识的情况下，格劳秀斯的观点无异于准许强者打着崇高原则的旗号去征服弱者。当然，比托里亚和塞普尔韦达一定会说这样的共识确实存在，至少存在于开明的人士当中，而这又引起了另一个问题：关于谁是开明人士是否有共识？

瓦泰尔赞成英国人去北美殖民，因为当时北美没有文明。简而言之，北美的野蛮人没有履行自然法规定的义务，没有耕种土地使其有所产出。根据自然法，他们拥有他们的土地，却没有所有权，也无权阻止殖民者定居，只要殖民者的行为“在公正的界限内”。尽管如此，他仍然赞许新英格兰的清教徒和宾夕法尼亚的贵格派教徒的做法，他们不是从土著居民那里干脆把土地抢过来，而是想尽各种办法向他们购买土地。“公正的界限”的定义可以定得对土著居民十分不利。美国法学理论家经常借鉴瓦泰尔的观点，但杰斐逊始终坚持说，印第安人必须选择要么变为自耕农，要么被赶到荒野中忍饥挨饿。事实上，他有时甚至设想把印第安人赶到加拿大，再夺取加拿大，以确保把他们饿死。杰斐逊之所以产生这些恶狠狠的念头，不是出于单纯的种族仇恨，而是因为在美国革命和1812年的战争中，印第安人作为英军的附属部队多次打败过美军。[注]不过，瓦泰尔论述的一个优点却削弱了他有利于土著的论点；他一丝不苟地把自然法与万民法区分开来，又进一步区分出国际习惯法中的不同要素。这样，复杂的发达国家彼此间的来往和它们与尚未出现政治活动的简单社会中人民的来往之间的对比就更加鲜明。后者不是“文明”社会，无法遵守条约，和它们接触的发达社会可以按照自己认为合适的方式与其打交道；文明人有道德上的义务不采取过分的行动，仅此而已。约翰·斯图亚特·穆勒在对比文明人有权得到的自由和适合于“野蛮人”的良性暴君制时，一个主要依据就是这个主张。[注]

“教化的使命”

在为殖民化提供合法性方面，文明人与未开化的人之间的区别起着特殊的作用。这个思想最初来自亚里士多德，它最古老的版本非常简单：统治者与被统治者在理性自治能力方面存在着差别，而且差别大到足以使统治者大权独揽。亚里士多德以此为基础，列出了由绝对君主（*panbasileus*）统治城邦的条件。它的近代版本是：帝国有权利，可能也有义务，把文明之福带给未开化的人。文明之福有不同的程度。最起码，基督教国家应传播宣扬基督教信仰；更高一层，它们应根据人类文明的标准依法治理受它们统治的土著；最高的境界是，它们应把治下的土著变成深色皮肤的欧洲人，使他们理解并接受欧洲的文化和政治理想。建立帝国是为了教化土著，这个思想是何时出现的并不清楚，但到了19世纪末，它已经成为帝国主义思想中的常见内容。这个思想大行其道的原因似乎是当时列强对非洲

的争夺，因为这个思想的中心是种族方面的内容。

然而，在18世纪，它更经常是遭批评者攻击的目标，而不是受严肃的思想家捍卫的主张。但是，在为东印度公司这样的大型公司和普通殖民者做出的辩护中，这个思想经常得到援引，因此引起了反响。孟德斯鸠之后，人们常说，文明发展的步伐非常缓慢，把一个社会的制度移植到另一个社会难于上青天，指望一个社会推行外来的制度如同推行土生土长的制度一样顺利是异想天开。伯克的《对法国大革命的反思》被认为是暗中反对帝国主义的论文，伯克多年来也一直抨击东印度公司在印度建立了帝国。伯克的基本思想简单明了：人无法根据简单的理性计划改造自己的社会，更不能干涉另一个完全不同的社会的运作，因为那会给那个社会带来不可预见也不可控制的后果。这样的后果经常是恶性的，而非良性的。无论如何，殖民者表现出来的更多的是野蛮残忍和贪得无厌，而不是对土著福利的真正关心和无私奉献。康德在《永久和平论》（*Perpetual Peace*）中指出了口头关心和实际虐待之间的巨大差距。

这些务实的反对意见并不否认文明程度不同的人民之间的鲜明对比，虽然伯克对东印度公司所作所为的描述明显地表示，比起从事贸易，它更热衷于大规模地抢劫和掠夺。法国百科全书派思想家德尼·狄德罗则对这种对比冷嘲热讽，直接给教化的使命这一论点拆台。他断然否认，文明的欧洲和欧洲以外的不文明地区之间的对比说明欧洲更加优越。他在18世纪70年代就写出了《布干维尔游记补遗》（*Supplément au voyage de Bougainville*），但到了1796年才出版，读过这本书的人听到“教化的使命”一语都必定会忍俊不禁；书中对一位性情压抑的耶稣会修士遇到塔希提岛上性开放的善良岛民的情形做了滑稽的描写，它尖锐地提醒读者，对于不同社会谁比谁更文明这个问题，没有合理的答案。《布干维尔游记补遗》的大部分内容远非诙谐戏谑，而是对欧洲人行径的愤怒声讨；遥远地方的无辜人民本来过着安宁快乐的生活，欧洲人的大多数恶德他们都没有，但欧洲人残杀他们，腐蚀他们的心灵，还给他们带去了致命的疾病。

因此，帝国主义在促成进步方面起了什么作用，促成的是什么样的进步，这些是极具争议的问题。批评帝国主义不一定是反对进步；狄德罗对帝国主义持怀疑态度，是因为他出于人道的理由憎恶法国社会的愚蠢与残酷，但其他人注意的焦点是，一个文明程度较高的国家是否有权把进步强加给别的人民。伊曼努尔·康德是坚定的反帝国主义者，但他接受人类进步的事实，对进步的性质持有强烈的意见，并就国家在推动进步中的作用发展出了一套连贯的理论。他在《关于一种世界公民观点的普遍历史的理念》（*Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*）中指出，历史的作用是完善人类的品质；这不能在任何个人身上而是只能在全人类身上

实现。每个人都应尽量发挥自己的能力，如果一个人试图强迫另一个人，或一个民族试图强迫另一个民族，使之达到自己观念中的幸福，这在道德上是可憎的。一个民族要进步，必须组成政治社会，但这只能由他们自己来做。康德痛斥从伯里克利到马基雅维利，再到阿尔杰农·西德尼一脉相承的传统观点，这种观点认为，健康的共和国要不失时机地尽量扩张。康德在1795年写成的《永久和平论》中号召建立一个国际和平体系，由国家组成的联盟予以促进。[注]文明教化是历史发展的自然结果，不能由较发达的社会强加给欠发达的社会。约翰·斯图亚特·穆勒的意见如同他对许多其他问题的观点一样，显示了他信奉功利主义价值观，但同时又支持自由主义的自相矛盾。毕竟，功利主义者应该同意，假设帝国主义不像边沁所说的，从来都是赔钱的买卖，那么如果帝国主义强国能够使未开化或文明程度不高的人变得文明起来，就该当仁不让。这是输出民主这一20世纪美国外交政策的突出特点在19世纪的先兆。另一方面，自由主义者则通常站在康德一边，认为外人无权把自己的文明概念强加给没有请求他们帮助的人民。

1853年，穆勒到上议院的一个委员会作证，为东印度公司在印度设立的政府辩护。他说，它是致力于“改进”的政府；许多改进是预料之中的，如提高识字率，修建公路，引进铁路，改造港口，等等。然而，在穆勒心目中，首要的改进是东印度公司开启了一个长期的过程，旨在教育印度人民学会理性廉明的自治。穆勒没有说这需要在多大程度上改造印度的文化，但既然他接受他父亲关于印度社会充斥着迷信、奴性和腐败的观点，所以他肯定认为这个过程将颇费时日。根据穆勒在《代议制政府》中对自治的描述，印度的政治文化必须变得更接近雅典政治，更有活力，更能自我改善，然后才能实现自治。使委员会的贵族成员吃惊的是，他坚持说，一旦任务完成，英国人就应该离开；如果印度做到了自治，英国人就不应再待下去。如果英国人的作用是提供政治教育，那么，一旦学生做好了自治的准备，英国人的使命就完成了。他向上议院的委员会陈述这一自我终结的帝国使命时，委员们的反应是茫然不解。这说明，英国政治家更习惯于传统的看法，将帝国视为宗主国获取商业与军事利益的手段，而不是帮助当地人民成为理性自治的自由民主人士的安排。

穆勒从未说过，英国自己或与几个其他欧洲国家一起负有教化的使命，因此有权获得并统治帝国。他反对一个民族违背另一个民族的意愿强行使之实现文明，对征服领土也不热心。他重视帝国的理由是，如果一个更先进的政治与经济制度管理着一个不发达的社会，这个制度就有义务改进不发达的社会，而不是像古代的希腊人或罗马人那样对它进行剥削掠夺。穆勒把改进与获得实现自治所需的技能与爱好紧紧地联系在一起，这是他与众不同的地方。他以为实际生活中的政府能够达到他为殖民地当局设立的道德高标准，未免过于乐观了。

穆勒的立场具有极强的道德主义色彩；与之截然相反的是马克思有意的冷酷观点。马克思比穆勒更加坚信帝国主义是进步的力量，但他鄙视道德上的夸夸其谈。他认为，帝国主义者唯利是图。东印度公司的真相不是穆勒作证时为它提出的辩护之词，而是它发动了鸦片战争，通过迫使中国人吸毒来从中牟利。本来是靠武力解决的问题，却偏要扯上毫不相干的道德论述，无论是措辞婉转，还是直言不讳；马克思对这样的做法嗤之以鼻。在这个态度的基础上，他提出，从整个人类的角度来看，英国成为殖民主义和帝国主义国家是好事。英国在历史发展的道路上走在了前面，如果它能把落后国家拉入发达世界，就可加快在全世界实现社会主义的步伐；只是在这个非常牵强的意义上，英国“更高的文明”才使它有权在印度和中国强迫实行社会、经济和政治上的改变。这远非对帝国的捍卫，更非对欧洲高等文明的赞美。资本主义不是文明的经济制度，只有能推动历史进步的帝国才能得到有限的接受。像俄国那样的帝国反而削弱了德国爆发革命的可能性；它拖了全欧洲进步的后腿，应当立即摧毁。

在主要的政治理论家中，托克维尔在他有关阿尔及利亚的著述中阐述了教化的使命这一典型的法国理想。[注]托克维尔认为，英国人自称没有帝国野心是虚伪的惺惺作态；英国人为了给大英帝国寻找合法性，说他们是“一不留神”成为帝国的，这个神话被事实击得粉碎。英国的利益无论在何处受到影响，英国人都会出手干预，赶走以前的殖民者，包括北美和印度的法国人，而且他们只顾保证英国的利益，完全无视当地居民的利益。法国要成为一流强国，就必须认真对待与英国的竞争，在阿尔及利亚和近东以及世界其他地方努力扩大势力范围。托克维尔为法国人虐待当地人民的暴行饰词辩护，这给这位《论美国的民主》的作者和他在书中对美洲印第安人命运的感人描绘染上了一层令人不安的色彩。然而，与约翰·斯图亚特·穆勒相比，托克维尔对于社会与政治变化的代价有着强烈的意识。穆勒觉得，印度人民在东印度公司统治下毫发无损；托克维尔却清楚地指出，被殖民的人民遭受了巨大的损害。历史进步并非没有代价，法国不可能在不造成痛苦的情况下征服阿尔及利亚。征服阿尔及利亚之所以有理，不仅是因为法国争取“光荣”的合法愿望，而且是因为法国负有在全世界传播法国文明的使命。这就是真正的“教化的使命”的理念。40年后，茹费里提出了同样的思想；直到20世纪50年代的非殖民化运动之前，它一直是维系着法国殖民主义的理念，可能至今仍是法国与它在非洲的前殖民地的关系的基础。

“教化的使命”有很多问题。首先是它将“普遍的文明”与“不同的文明”混为一谈。铁路或港口设施这些穆勒所谓的“改进”并不专属于法国、美国、德国或英国，它们是经济现代化的基础设施；但喜欢拉辛或歌德的作品，而不是弥尔顿或亨利·詹姆斯的作品是完全另一回事，它们代表的是法国、德国、英国和美国的文化。今天，我们把“现代化”与“文明”区分了开来，但

绝不能因此而自满，因为论述现代化的许多著述仍然把经济与技术进步这种狭义上的现代化与树立欧洲式自由民主价值观意义上的现代化混为一谈。显然，不必实现自由民主也可以达到技术上的高度发达，高级文化本身与自由民主没有关系，但这两者的混淆是政治分析家常犯的错误。另一个大问题是，教化的使命的想法几乎是自相矛盾的。如果我们负有教化的使命，那么我们对其行使使命的人民就应该能够很快地实现文明；但对可以迅速实现文明的人民进行殖民统治是说不通的，因为他们照理说应该认识到文明的裨益，会自愿实现文明。反之，如果认为需要教化的人民比起文明的西方来太过落后，无法组织自己的社会与政治事务，由于民族、文化或种族的罪孽而被上天注定陷入落后和无政府状态之中，那么强迫他们实现文明就毫无意义，那无异逼着4岁的孩子学习高等微积分。

种族主义：古典观念与“科学”观念

“科学种族主义”是19世纪帝国主义的产物，也是按“教化的使命”这个思路思考问题的必然结论。原则上，种族理论和关于“教化的使命”的理论应该属于不同的论述领域，实情却并非如此。严肃的种族理论必须解释为什么劣等种族在文明民族的等级制中永远处于低层，或为什么等级制中根本没有劣等种族的位置。也许可以把亚里士多德视为科学种族主义之父，但他不像近、现代的种族主义者那样，在与气候环境无关的遗传的低能和由不利的环境造成的低能之间做出区分。对这两类低能种族都可以放开手剥削，但对前一类无法强迫实行教化。亚里士多德说，只有希腊人适合过严格意义上的政治生活，但他没有说可以强迫斯基泰人或波斯人皈依希腊文明。同样，阿尔杰农·西德尼也提到“卑下软弱的亚洲人和非洲人，他们不在乎自己的自由，或无法自我治理，被亚里士多德和其他智者称为天生的奴隶，几乎与畜生无异。”[注]此论似乎并不涉及“科学种族主义”意义上的种族，也没有提到卑下软弱的亚洲人和非洲人最终是否有可能变得“和我们一样”。教化的使命的前提是，种族的低劣和种族等级制是暂时的，不是永恒的；否则，教化的努力就注定会失败。也许这种努力无论如何都会失败。一些著名的非洲诗人和思想家对法国文化的了解比多数法国白人都更深刻、更全面，等于是黑皮肤的法国人；他们自己的心情相当复杂，拿不准是该站在黑人种族的一边拒斥法国文化，还是该只谴责暴力传播文化过程中的残酷与不公，但把所传播的文化的精华视为人类的文化，不是法国的文化。

科学种族主义的起源不明，但不经意间对其他种族和民族的侮辱有史以来一直存在。近代色彩鲜明的种族主义至少在18世纪就已出现，当时，伟大的自然学家林奈开始把生物分类，不仅是非人类的生物，而且也包括人类种族。19世纪，拉马克和达尔文的进化理论为各种形式的种族主义注入了新的活力，越来越多地被用来解释人类历史的发展，几乎成了形而上学。

一个怪现象是，欧洲白人应该管理非白种人与非欧洲人的事务，并对他们的土地殖民，这个信念是以种族主义为基础的，但是，19世纪科学种族主义思想之父的意见正好相反。他是戈比诺伯爵，是法国贵族，曾任外交官，派驻过伊朗和其他地方，一度曾任托克维尔的秘书。他写过中、短篇小说，1855年出版了后来造成骇人影响的《论人类种族的不平等》（*Essai sur l'inégalité des races humaines*）。戈比诺是严格意义上的反闪米特者，对犹太人和阿拉伯人一概都不喜欢。他对民主和大众政治的兴起深恶痛绝；他若知道有人认为可以通过帝国主义扩张来取悦大众，一定会愤怒不已。尽管如此，理查德·瓦格纳和休斯顿·斯图尔特·张伯伦还是对他这本书推崇不已，张伯伦在宣扬后来被希特勒和纳粹党采用的雅利安人优越论方面起了很大的作用。注戈比诺并不想建立新的种族秩序；他是相信清静无为的寂静主义者，对世事悲观，是坚定的反动派。

戈比诺的思想完全囿于种族类别的框架。他不喜欢帝国，因为帝国必然导致不同种族间的通婚，从而造成高等种族的退化。他为何对此感到如此忧心并不清楚；他认为，近代法国人与他们血统纯正的祖先法兰克人相比差了很多，但他没有提出理由说明法国人的素质将会变得更差。他和多数种族主义理论家一样，对造成种族退化的原因没有一个固定的说法。有时，他似乎认为雅利安人即使混入了异族血统，也仍然比所有其他种族更加优越；有时他又说，血统的纯粹最为重要，只要是混血，就比不上血统纯正的人。谁若有怀古的好奇心，可以对他的观点详加分析，但他的情况提醒我们，不能以为一切形式的种族主义都表现为帝国主义必胜的信念，都一定会被用来推动经济剥削和政治压迫。种族主义也会导致孤立主义。

列宁与马克思主义的帝国观

在讨论意识形态上对帝国的摒弃和民族主义反殖民斗争的成功之前，应该回顾一下20世纪的一场大辩论。马克思论述了近代帝国主义为何产生，它为何是晚期资本主义的特点，以及它为何无论多么可憎，都是终将彻底推翻资本主义的国际革命中至关重要的一步等问题；辩论就是在这一论述的捍卫者与批评者之间进行的。从某个角度来看，它是以极度嘲讽的口气对教化的使命的叙述。马克思把英国人建立的亚洲帝国预期取得的进步与一意倒退的俄国帝国相对比，恰好与进步的和反动的民族主义之间的对比相呼应。他最广为人知的观点是：工人阶级无祖国。资本逐利，没有国界，所以无产阶级也不可能有自己的国家。因为无产阶级的成员没有财产，所以无产阶级真真切切地在任何国家都没有攸关的利益。

1914年，这个观点给欧洲和美国的社会主义政党带来了灾难；它们原来以为一个国家的工人不会打另一个国家的工人，但世界大战爆发后，这个预期被打得粉碎。大部分社会主义者在世界大战中都站在自己国家一边。民

族主义每次与社会主义的国际主义遭遇，都轻易地稳占上风。马克思和恩格斯对一些形式的民族主义也曾表示过有条件的首肯；渴望确立民族地位的人民和促进劳动人民长期利益的民族政府是进步的，阻挡这种努力的企图是反动的。1848年德国革命的自由民族主义者是站在进步一边的，抵抗与德国合并的丹麦人和霍斯坦人是反动的。进步的民族主义者挫败了沙俄在全欧洲维持独裁统治的企图，反动的民族主义者则助长地方主义，阻碍经济改革。20世纪期间，支持非殖民化运动的最强大的力量是民族主义，不是社会主义，所以，如果能够合理区分民族主义的进步与反动的形式，只鼓励进步的形式，意义将非同小可。然而，做到这一点殊非易事，马克思主义者坚持促进无产阶级国际主义，基本上把一切形式的民族主义都斥为对社会主义有害。

马克思主义的帝国主义理论到马克思去世20年后才羽毛丰满。马克思主义者和其他人一样，也对近代工业中大垄断企业的兴起恰好与对非洲和亚洲的争夺同时发生这一现象深感兴趣，他们的研究产生的一个结果就是帝国主义理论。马克思对资本主义竞争的描述暗示了垄断财团在近代经济中将独占鳌头。他的理论所假设的残酷竞争意味着只有资本最雄厚的大公司才能在经济衰退时不致倒台，经济兴旺时赚钱获利。金融资本和工业资本会结为联盟，银行将通过向需要资金的企业发放贷款来获得控股权。马克思主义者把垄断企业的兴起视为对马克思关于资本集中的理论的证明。后来的经济理论家则认为，这是资本主义发展过程中的一个阶段；垄断企业无意中为更小、更灵活的企业创造了胜过自己的条件。庞大的恐龙竞争不过小型哺乳动物。

无论是马克思主义者还是非马克思主义者都坚信不疑，发达资本主义的主要特征是消费不足，或者说是缺乏需求。垄断企业动用越来越多的资本拼命寻找盈利的机会，这使得众多的无产者日益贫穷，没有足够的购买力使垄断财团能够靠出售产品获利。那么，垄断财团到哪里去找能够获利的市场呢？回答显而易见：它们必须向盈利率依然较高的海外市场扩张。列宁观察到的俄国的情况似乎证明了这一理论的正确。海外投资者在圣彼得堡和莫斯科建造的工厂比他们在自己国家的工厂还大；为赚取更高的利润，投资者投入了更多的资本。列宁写了一本小册子《帝国主义是资本主义的最高阶段》（*Imperialism: The Highest Stage of Capitalism*），小册子的标题就是对他的观点的总结。[注]这是一种新式帝国主义，因为它不在海外建立殖民地。列宁若是住在宾夕法尼亚州的匹兹堡，也许会认为美国遭到了英国人的再殖民，因为美国的炼钢厂比英国的大得多，而且其大部分投资都来自伦敦金融区。列宁一直在寻找理由来证明俄国可以成功发动社会主义革命。很明显，俄国在政治上比马克思期望爆发革命的西欧国家更加不稳。列宁最后认为，因为在俄国的投资对欧洲资本主义的成功至为重要，所以俄国的政治动乱将“打碎资本主义链条中最薄弱的一环”，因而造

成欧洲资本主义的危机，引发无产阶级革命。

列宁论述的理论基础来自J. A. 霍布森。这位英国激进人士虽非马克思主义者，却是左翼自由派。尽管他不喜欢帝国主义压榨殖民地人民，迫使他们分担白种人的负担，但是他在理论上认为，帝国主义并非不道德，不过是弄巧成拙，使得它本意要治愈的疾病更加恶化。如果帝国主义的产生是因为资本回报率不断下降，需要向外寻找利润，而英国这种发达经济体的根本问题是劳动人民缺乏购买力，那么挣得的利润全部落到了投资人的手中，实际上丝毫解决不了消费不足造成的危机。同样的事实可以导致许多不同的结论，其中之一在帝国主义论辩史上非常重要。这个结论说，雇主在海外投资赚了大钱，所以才能提高英国工人的工资，否则雇主没有这个能力。工人工资的提高缓解了消费不足的问题，于是工人的经济利益就与资本主义现状的延续挂起钩来。关于先进工业社会中的工人为什么不愿意发动革命、履行自己的历史使命这个问题，马克思主义者经常认为，那是因为他们在剥削殖民地人民所获的利润中也分得了一杯羹。对此有理由感到怀疑。倒是对西欧帝国主义最简单的解释比较可信：国家间争夺军事安全与商业优势的斗争在过去四个世纪中产生了互相竞争的海洋帝国；同样，对安全与利润的寻求也是美俄两国各自向西和向东扩张的重要原因。

非殖民化、民族主义、宗教

哥伦布1492年的航行后，帝国开始兴起，奇怪的是帝国主义在20世纪中期骤然间染上了道德污点。20世纪20年代，没有几个英国人会怀疑拥有辽阔的帝国是值得自豪的成就。在学校，老师教孩子们骄傲地欣赏地图上涂成红色的大片地区，虽然用墨卡托投影法绘制的地图夸大了加拿大的面积，却缩小了印度的实际面积。到50年代，关于硕果仅存的几个英国殖民地的首要问题变成了如何尽量平顺地使它们实现独立。到20世纪末，“帝国”更是成了贬义词。60年代的法国撰著者告诫同胞们警惕美国新帝国的时候，理所当然地认为行使帝国权力是坏事，认为美国人在战后利用好莱坞电影和通俗音乐这类文化手段而非赤裸裸的军事侵略来颠覆别国，属于阴险狡诈的行为。很少有人去想，既然法国的香水、时尚和烹饪名扬全球靠的是它们的优雅精湛，也许美国的通俗娱乐受到追捧也是因为它的优质出色。想到这一点，就不会说什么“文化帝国主义”或“文化殖民化”了。

近代帝国主义是民族国家的事业，它倒台的一个原因是帝国主义国家向殖民地人民灌输了不当别国的臣民、要做自己的民族国家的公民的热切愿望。民族意识上升的一个特点是，尽管无论在国际关系的理论上还是在实践中，民族国家的重要性都日益加强，但关于民族的构成要素为何，或构成民族的一群人与他们组建独立主权国家的权利之间的联系属何性质这些问题，却言人人殊。詹姆斯国王钦定版《圣经·旧约》表明，“人民”和“民

族”这两个概念彼此有所重叠。以色列人是上帝的选民，也是得到上帝宠惠的民族。这种民族的形成原因是血统：他们都是亚伯拉罕的后裔，而亚伯拉罕是第一个与上帝立约的人。通常认为，近代民族国家起源于16、17世纪的欧洲君主国，他们集中掌握权力，通过组织良好的官僚机构来管理国事。但为这些君主国在意识形态方面做辩护的人提到民族的时候，想的是上帝创造的以色列人民，认为绝对君主制反映了上帝对人类的统治。
注

他们没有把语言或文化特征定为政治统一的基础，这样做是明智的，因为许多君主讲的语言与臣民不一样，英国汉诺威王室的最初两位国王就是这种情况。在奥匈帝国这类奉行王朝原则的地方，民族特征无论是什么，都不能成为权力的首要基础；事实上，正是民族主义的兴起断送了奥匈帝国。寻找民族特征的本质是吃力不讨好的事情，但人们对民族特征的感知，尤其是认为自己的民族特征受到了压制的那种感觉的重要性是无可否认的。如果说1945年后的非殖民化运动和帝国的终结凸显了什么真理的话，那就是民族主义完胜社会主义。宗主国政府离开后，原殖民地建立起来的新政府几乎都奉行某种形式的社会主义，无论是马克思主义的还是本土自生的。许多政府无效低能，不少前殖民地国家如今是失败的国家；但是，它们无一例外地将维护自己的民族性置于实现社会主义理想之上。在非洲，国界是人为划定的，人民依然保持着对部落的忠诚，一国的人民在被殖民之前并不是统一的民族，这一切造成了巨大的困难；由于军队是唯一毫不含糊的国家性机构，民族特征不幸就与军事强人的崛起明显地联系了起来。在世界其他地方，苏联本身和它在东欧和中亚、南亚的帝国的崩溃再次表明，以族裔为基础的民族主义并未被消灭，过去只是受到了压制。南斯拉夫社会主义联邦分裂为五六个独立的共和国（它们都讲同样的语言，尽管有的用拉丁字母，有的用西里尔字母），也是这一现象令人郁闷的证明。

读者看了这几段后，也许以为民族主义是坏事，其实并不一定。近代国家的经济基础组成十分复杂；需要某种具有凝聚力的原则来团结人民，不让个人自行决定遵守哪些法律，不遵守哪些法律。这种促成凝聚的原则必须是政治原则，不能以家庭为基础；对家庭的忠诚能给家庭成员提供有效的保护，但同样会使一个家庭欺压另一个家庭以至整个社会。意大利黑手党特别鼓吹成员皆兄弟的思想，而黑手党对意大利人的生活造成的腐蚀毋庸赘述。民族主义使人的忠诚超越家庭或部落，在这个意义上，它产生的后果弥足珍贵。这就是19世纪的阿克顿勋爵、约翰·斯图亚特·穆勒和像加里波第那样更加激进的民族主义者所倡导的自由民族主义的基础。社会只有实现了政治统一，才能向现代化挺进；实现进步所需的自由开明的政治制度需要统一高效的法律制度，这就意味着有效控制国家的领土；这一切都暗示着民族意识的存在。

激进的反帝国主义

推动非殖民化运动的主要力量是殖民地人民争取民族独立、建立民族国家的愿望。另外还有许多其他因素。我们在形容民族主义运动或以民族主义思想为中心的运动时，提法上习惯于不说国家，只说人民，而人民可能是生活在许多国家中的。“阿拉伯民族主义”就是一例。但是，对于帝国主义之后的世界，还有一些更加激进的设想。尽管它们并未对政治产生多少积极的影响，更多的是使政府和评论家既忧且惧，但它们具有强大的思想力量。这方面几部不太有代表性但绝对有影响力的著作是弗朗兹·法农的《全世界受苦的人》（*The Wretched of the Earth*）和赛义德·库特卜的《里程碑》（*Milestones*）以及他更早的作品《伊斯兰教中的社会正义》（*Social Justice in Islam*）。法农和库特卜都不能代表极端的反帝国主义思想，因为他们两人的个人特点都特别鲜明。另一方面，他们两人又都证明，殖民国家对殖民地最聪颖的子民的教育产生了当局始料未及的结果。在库特卜的情况中，他受的教育反而使他投向了一种激烈反对西方的伊斯兰教，所以他明确地表达了愤怒、耻辱和受骗的感觉。关于这种感觉，包括法农在内的许多其他殖民地知识分子采用了很不一样的表达方式。他们把接受他们为先进世界成员的许诺当了真，后来才看到这个许诺不是认真的。他们永远都是被排斥的局外人。

法农1925年生于法属马提尼克岛，第二次世界大战期间，年方十几岁的他加入了抵抗运动。战后，他去法国学习精神病学期间，几乎立即结合学到的知识发展出了反对白人种族主义的思想，这当中他受萨特的存在主义和马克思的社会主义理论影响极深。他1952年出版的《黑皮肤，白面具》（*Black Skins, White Masks*）[注]是战后反殖民主义和反种族主义运动的定鼎之作，既说明了法国殖民主义号称执行“教化的使命”的徒劳，也显示了艾梅·塞泽尔在黑人文化的旗号下捍卫的黑人特有的世界观和文化的虚妄。萨特在《存在与虚无》（*Being and Nothingness*）中运用了黑格尔和海德格尔的思想，法农也借鉴了这两位哲学家的思想。他同意，在占统治地位的白人文化中，白皮肤被视为美德的标志，黑皮肤则是邪恶的标志，于是，黑人自出生就被打上了耻辱的烙印。20世纪60年代，这样的思想在具有激进思想的美国黑人当中尤为普遍；但这些思想的起源是法农，是他首先阐明了它们的现代形式。他把肤色与面具之间的不调和视为对各种形式的殖民主义和帝国主义的反应，在此基础上，美国黑人知识分子进一步得出结论，认为他们所处的社会是一种形式的对内帝国主义，非裔美国人遭受着对内殖民主义的压迫。

法农的职业生涯为时不长，他的一生充满了危险。20世纪50年代早期，他在阿尔及利亚做精神病医生，但1957年，他弃医从戎，加入了阿尔及利亚民族解放运动。他在1959年受了重伤，1961年死于白血病。他去世太

早，没来得及看到阿尔及利亚获得解放，但即使他还活着，也十有八九会死于后来发生的一系列内斗。法农去世前，又写出了两部非同寻常的著作。1959年，他出版了《阿尔及利亚革命的第五年》（*Year Five of the Algerian Revolution*），1961年出版了《全世界受苦的人》。萨特为后者写了导言，读者也许会因此把该书贬为60年代革命中一时的时髦；但这本书值得研究，因为它对于革命党的任务以及民族主义在非殖民化运动中的地位做了尖锐的分析。

民族主义是殖民者无意中赠予被殖民者的危险的礼物。反殖民的叛乱运动无一例外都被称为民族解放运动。法农深知这造成的问题。作为马克思主义者，他不想看到阿尔及利亚的农民和城市工人才出法国殖民者的虎口，又入被他称为民族资产阶级的当地资本家的狼窝。他也清楚地知道，若要爆发革命，必然是民族解放运动；那将是阿尔及利亚的阿拉伯人反对白种法国人和"黑脚法国人"(注)的战争，是种族之战，民族之战。读者尤其会注意到法农对暴力毫不隐讳的支持。殖民地人民杀死压迫者是解放自己的行为，这是萨特的极端论点，不过法农的观点也相当惊人。从理论上看，真正引人注目的是法农立场的可叹可悲。他担忧非殖民化运动被民族资产阶级所劫持，其实别的更糟糕的情况反而更有可能发生。阿尔及利亚革命的后果就是其中的一种；革命后建立了军人独裁，爆发了旷日持久的内战，内战一方是要建立伊斯兰教政权的叛乱分子，另一方是决心不准其得逞的世俗军人政府。至于法农想避免的结局，大多数阿尔及利亚人反而会热情欢迎，他们宁肯自己的国家成为资本主义自由民主国家，让工人阶级只遭受所有资本主义国家中的工人都遭受的剥削。

在结束对非殖民化理论基础的讨论时，必须提到批评帝国的人完全没有料到的一个发展，那就是所谓伊斯兰原教旨主义的兴起。这个名称其实是误称，因为《古兰经》在伊斯兰教中的地位与《圣经》在基督教中的地位不同，关于《古兰经》"绝对正确教义"的争论在伊斯兰教历史上没有那么重要，尽管围绕着如何理解《古兰经》的无休无止的争论无论是过去还是现在都事关重大。历史的讽刺是，伊斯兰原教旨主义的兴起完全出乎意料。20世纪批评帝国的激进分子以及与他们为敌的帝国主义者都是彻底的世俗主义者。无论马克思对资本主义的描述有何不足，用它去解释帝国主义是多么偏颇，都无人怀疑帝国主义者和殖民者一心要掠夺殖民地的资源。无论开明帝国主义"改进"殖民地的理想是多么荒谬，它所意味的进步都是世俗的，以个人为中心的，经济上合理的。

马克思主义的进步观与自由主义的进步观有许多共同之处，尽管双方通常都不肯承认。民族主义与自由主义和马克思主义的政治观不完全合拍，因为它不像它们那样，自认为放之四海而皆准。民族主义只有一个普遍价值观，那就是将民族国家的福祉视为绝对价值，但这只是对本国人民的要

求，不适用于其他国家的人民。温和的民族主义主张“各民族选择自己的政体”，它不干预各民族建立何种政体，只要求政体由有关的民族自己建立，而不是由外人建立。强硬的民族主义则是另一回事；它认为，一个民族的历史命运要通过征服战争来实现，这种咄咄逼人的态度与强调民族特征和民族独立无关，尽管多数人在战争中发展出了民族意识。通常占上风的是强硬的民族主义，而不是提倡各民族互不相扰的温和的民族主义。

民族主义与进步之间的联系并不明确。经济增长可以激发民族自豪感，落后可能造成民族耻辱感；但民族主义不变的要素是坚持一个民族及其人民的特殊性。这为伊斯兰教的自我宣扬打开了大门。赛义德·库特卜发挥了关键的作用，在理论上发展出了伊斯兰教世界只有通过自我净化，与异教徒的腐败世界截然分开才能重获自尊的思想。库特卜自己是受了激进的毛杜迪大毛拉的影响；毛杜迪是印度人，他在20世纪30年代和40年代期间撰写的著作至今仍是巴基斯坦伊斯兰极端主义的基础。英国对印度的统治没有使印度人民甘愿在大英帝国统治下快乐地生活，反而更多的是使他们渴望民族自决，毛杜迪也不例外。库特卜生活在受大英帝国统治的埃及，亲身经历使他确信，自由开明的世俗西方或者在撒谎，或者是自欺。它给殖民地人民提供号称是世界性的教育及经济机会，理论上也不要求他们放弃自己的文化，接受殖民者的文化；但实际上，它造成了殖民地文化的灭亡。库特卜1906年生于埃及一个贫穷的村庄，但他自小聪慧好学，家里也供得起让他接受优秀的教育。他十几岁时学习过宗教，但二十几岁时获得了教师资格，在埃及教育部工作了十多年。他早期的写作集中于文学评论，不涉及政治。他后来从事政治活动的生涯非常短暂悲惨，因为他生命最后的十年大部分是在纳赛尔上校政权的监狱中度过的。1964年，他得到释放，但几乎马上又重新被捕，受到审判后于1966年遭到处决。

他一直是虔诚的穆斯林，但他到第二次世界大战后才出了名。他的成名之路包括两步。1949年，他出版了一部著作，通常译为《伊斯兰教中的社会正义》。这本书是他在美国工作期间写成的，那时他被埃及教育部派到美国考察美国的教育机构，同时攻读教育硕士学位。库特卜的所见所历使他对西方世界深恶痛绝，于是他几乎臆造出伊斯兰教的一个理想，那就是要建立一个按照先知的要求治理的世界。一般认为，他对美国年轻人，尤其是年轻女子（在他看来是）放荡不羁的行为深感震惊，因此转向了伊斯兰极端主义。也可以说，他和非西方世界的大多数人一样，反对的是“现代化”的空洞许诺。许多西方批评家也对现代化有类似的反应，即使在美国也有人批评现代化。在这些“内部”批评家中，力量最大的是保守派；他们因民众的宗教信念发生动摇而痛心疾首，他们厌恶工业化生活的粗陋不雅，他们的道德观念也与鼓吹进步的人所倡导的自由主义与个人主义格格不入。在“外部”，现代化的鼓吹者对殖民地人民做出的许诺的虚假性更加明显。西方世界的生活方式之所以得以维持，是因为只有少数几个国家能

够享受。许多批评家认为，西方能够发展出这样的生活方式，全靠它剥削了印度和中国这些历史上富国的财富。在受剥削的贫穷社会看来，殖民国家看似给了它们实现西方梦的机会，其实只是画饼。无论原因为何，库特卜都转向了一种特别强硬的伊斯兰教形式。

《伊斯兰教中的社会正义》的意义在于它显示了世俗民族主义的许多常见特征，《里程碑》更是如此（《里程碑》也译作《标杆》，后一种译法也许更准确地表明了该书作为年轻穆斯林的指南的目的）。这两本书对非伊斯兰教世界的敌意跃然纸上，但对关于穆斯林任务的两种观点，它们的态度却暧昧不明；这两种观点一是认为穆斯林的责任是保护好本国的伊斯兰教社会，一是认为穆斯林需要努力把全世界都变为伊斯兰教社会。书中对西方世界的软弱、无力和腐败表示了鄙薄，而这些本来是欧洲一贯鄙视"亚细亚人"的突出理由。对帝国主义或前帝国主义国家来说，被人鄙薄可是前所未有的经历。问题是下一步该怎么做。库特卜本人主要关心的是他的祖国埃及。然而，《伊斯兰教中的社会正义》的论述却显示出一种推广普及伊斯兰教的雄心，与中世纪时激励着基督徒出外传教的抱负相差不远。库特卜对纳赛尔上校政府的支持附有很高的条件，这不应令人意外；穆斯林兄弟会支持摆脱英国统治的独立运动，但希望建立伊斯兰教共和国，而不是军人独裁政权。库特卜与新政权的友好关系只持续了一两年的时间，当政府不肯将伊斯兰律法确立为埃及的穆斯林应遵守的法律时，库特卜在失望愤怒之下与政府分道扬镳。

《里程碑》中的论述更是使库特卜获得了伊斯兰激进主义之父的名声。《里程碑》出版于1964年，当时库特卜在纳赛尔的监狱中已经遭受了多年的监禁与虐待。书中阐述的论点在库特卜之前的作品中已雏形初具，但库特卜自己认为，过去由于他尚未完全摆脱殖民地心态，所以未能把他的论点完全阐述清楚。这个论点就是：伊斯兰教是唯一的真正文明。此前，库特卜的观点与自由西方国家内部的保守派批评者一样，等于是说，如果西方文明是文明的话，这样的文明不要也罢。现在，他则坚称西方的文明不是文明。伊斯兰教才是唯一的文明，所有的"蒙昧"（*jahili*）社会(注)在本性上就是落后的。库特卜以这个尽管不能完全服人但十分巧妙的方式，把20世纪50年代和60年代关于现代化的辩论推向了反"西化"的方向，同时又谴责了为维持相对于西方的独立而接受苏联援助的人。按照他的观点，不能用社会主义的物质主义来取代自由主义的个人主义，因为两者都同样"落后"。世界分为两大敌对阵营：一个是伊斯兰教阵营，一个是蒙昧社会阵营；一切不奉行伊斯兰律法的社会都是蒙昧社会。自由派认为，信仰自由是各种宗教信仰唯一正当的要求，库特卜对此予以拒斥。他认为，只要一个社会中的穆斯林不受伊斯兰律法的管理，哪怕他们按要求去清真寺做礼拜，去麦加朝觐，斋戒祈祷，那个社会也仍然是蒙昧社会。既然《古兰经》明确提到，伊斯兰教与蒙昧社会处于战争状态，这就给自称为穆斯

林却不实行伊斯兰律法的国家，以及有着人数相当多的穆斯林少数民族的非伊斯兰教国家造成了巨大的问题。过去多少个世纪中，实力够强的基督教国家一直坚持要非基督教国家允许国民中的基督徒自由敬神，有时甚至得寸进尺，要求非基督教国家让占人口少数的基督徒国民按照基督教的方式管理自己的事务。库特卜的观点似乎暗示说，任何不给穆斯林国民以法律与制度上独立的非伊斯兰教国家都等于向伊斯兰教宣战；这把基督教西方放在了与西班牙征服者眼中的加勒比印第安人类似的位置上，这个逆转十分有趣，却也令人惊心。西班牙征服者当时声称，推翻使基督徒难以过基督徒生活的土著统治者完全有理。不难明白为什么有些批评库特卜的人对他的观点如此警惕。

因为本书是政治思想史，不是更广义的政治史，所以不应在此猜测“伊斯兰教政治”对国际关系最终会产生何种影响。不过，尽管我们只研究思想，不讨论思想产生的影响，却还是能够看到，虽然许多评论家说伊斯兰教从未像欧洲的基督教那样经历过宗教改革或启蒙运动，但库特卜的思想与16、17世纪激进的新教徒寻求圣徒统治的思想相差无几。新教徒在这种思想的激励下，为建立以宗教为本的乌托邦做出了惊人的努力，库特卜的思想也产生了同样的效果。显然，两者的不同之处在于宗教改革时期欧洲的新教乌托邦理想不像库特卜的思想和今天的激进伊斯兰教那样，反映了被殖民的屈辱历史。一个世纪前，批评帝国的人可能会主要论述帝国主义列强的竞争将使欧洲陷入它们之间的灾难性战争之中——这个论点在1914年得到了证实；今天，论述的重点却应该转为长达三个世纪的欧洲帝国主义造成的心理和文化上的敌意与扭曲。仅这一点就足以说明必须继续认真对待法农和库特卜的思想。

---

1. Montezuma II，1466—1520，墨西哥阿兹特克皇帝。——译者注
2. 指法国统治期间居住在阿尔及利亚的法国人。——译者注
3. 指非伊斯兰教社会。——译者注
4. Aristotle, *The Politics* (1. 4-7), pp. 15-19.
5. Kipling, “The White Man’s Burden, ” *McClure’s Magazine*, February 1899.
6. E rasmus, *The Complaint of Peace*, cited in *The Education of a Christian Prince*, p. 109.
7. Vitoria, *Political Writings*, pp. 88ff.
8. Translated as *The Rights of War and Peace*.

9. Locke, *Second Treatise* (sec. 41), in *Two Treatises of Government*, pp. 296-97.

10. Relying in part on *The Politics* (1. 4-6), pp. 14-19.

11. Vattel, *The Law of Nations* (sec. 208), p. 128.

12. Jefferson, *Political Writings*, pp. 520-25, 539.

13. J. S. Mill, *On Liberty*, p. 16.

14. Kant, *Perpetual Peace*, in *Political Writings*, pp. 102-7.

15. Diderot, *Supplement to the Voyage of Bougainville*, in *Political Writings*, p. 47.

16. Kant, *Perpetual Peace* and *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*, in *Political Writings*.

17. Tocqueville, *Writings on Empire and Slavery*.

18. Sidney, *Discourses concerning Government*, p. 9.

19. Gobineau, *The Inequality of the Human Races*; Houston Stewart Chamberlain, *Foundations of the Nineteenth Century*.

20. Lenin, *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism*, in *Selected Works,* pp. 667-766.

21. Bossuet, *Politics Drawn from the Very Words of Holy Scripture*, pp. 9ff.

22. Fanon, *Black Skins, White Masks*, translation of *Peau noire, masques blancs*.

第二十四章

社会主义的各种形式



社会主义的实现

民族主义压倒了无产阶级国际主义并不令人吃惊。出人意料的是社会主义要消灭的人对宗教的依赖居然如此有效地顶住了工业化与城市化带来的世俗化压力。比无产阶级的团结更坚强的不仅有国家和民族的团结，还有信仰的团结。这里存在着一个挥之不去的矛盾。人们认为，实现无产阶级民主使国家逐渐萎缩的理想已不再可行，唯一可行的是资本主义的自由民主。注然而，人们又期望成功的现代国家保证公民从出生到死亡的一生的福祉，而这在19世纪观察家眼中是地地道道的社会主义思想。今天，只有特别偏执的保守派批评家才会把福利国家的公共社会保险制度视为朝着完全彻底的社会主义迈出的一步。如今，投票权大幅度扩展，机会平等成为最正当不过的理想，以种族、阶级、性别为理由阻碍担任最高领导人的障碍全部被拆除；但是，无论为现代自由民主如何下定义，它都不像马克思和“空想社会主义者”所希望的那样，在朝着废除强制性国家的方向前进。

关于对马克思思想的滥用和马克思主义在支持苏联政权中的作用，其他章节将会讨论到。本章探索的是被马克思和恩格斯斥为“空想社会主义”而所有其他人都简单地称之为“社会主义”的思想。我们将在这个框架内研究第二次世界大战后先进工业化社会建立的各类改良社会主义（或称福利国家社会主义）制度中的几种。本章将试图说明，最初定义上的社会主义实际上是不可能实现的，甚至在逻辑上都说不通，但“挑选搭配”型的福利国家却势不可免，即使对其心怀抵触的国家也必须采纳这个制度，虽然它们可能会落实不力。充分的社会主义想象社会具有集体的经济理性，但那只有在经济处于某种无所不知、无所不能的智力指导下的情况下才有可能；它还想象这种智力会取代强制性的法律机构与政府机关，这几乎是自相矛盾，即便不是，它也需要人民自发地拥护中央计划，而这实际上是不可能的。对于挑选搭配式的福利主义，无法为其确定合适的名称。传统定义上的社会主义的一些关键内容它都没有，比如工人自治，废除大工业企业的私有制，以中央计划经济取代“市场的无政府状态”；尽管如此，它仍是一种形式的社会主义，因为它把保障个人福利作为集体责任交给了社会和作为社会代理人的政府。

失败的乌托邦

本章论及的几乎所有人都（在一定程度上）失败了。罗伯特·欧文没能创立劳动产品的国家交易所；夏尔·傅立叶没能为使不同类型的人都各得其所的“法伦斯泰尔”找到支持者；米哈伊尔·巴枯宁没能通过暴乱来废除国家；彼得·克鲁泡特金没能促成国家萎缩消亡，让位于采用非强制手段治理、工农业并驾齐驱的自治社会。爱德华·贝拉米会发现，公元2000年的波士顿依然生气勃勃，但它是理直气壮的资本主义城市，不是他在《回顾》（*Looking Backward*）中描写的那个按等级制组织的乌托邦。对贝拉米描绘的乌托邦满心厌恶、写出了《乌有乡消息》（*News from Nowhere*）予以反击的威廉·莫里斯则会发现，英国议会仍然开会议事，议会大厦所在地并未变成花园城市中的一个大粪堆。注 约翰·斯图亚特·穆勒这样的最冷静的社会主义者会失望地看到，自治的合作社没有取代按等级制管理的公司；费边主义者则会沮丧地发现，公共服务的精神未能渗透扩散到英国社会的各个阶层和角落。在美国，尤金·德布斯会因资本主义企业生存了下来而愤怒；塞缪尔·龚帕斯则会感到失望，因为尽管工会不再处处与资本家作对，但工人因此而得到的资本主义蛋糕中的一份儿并未如他预想的那样大，而且工会的成员在不断减少。1945年后福利国家理念的捍卫者中有些人认为，截至1950年所取得的成就已经到了顶点；他们也会感到痛心，因为对于建立用集体手段满足共同需求的社会的理想，支持者为数寥寥，恣意发展的个人主义仍然大行其道。

上列名单说明，非马克思主义的社会主义者想实现的目标各不相同，主张的办法也多种多样。读过社会主义发展史的人一定会纳闷，那些社会主义者彼此之间有哪些相同之处？他们在何种意义上属于同一个运动？对这些问题的回答能否服人，取决于引以为据的事例，所以我先提出一个仅为提示性的简单回答。社会主义诞生于对早期工业化造成的种种可憎可怖现象的反叛。它的先驱是农民造反，而农民造反中反复出现的主题是均田地，废货币，灭地主。这一主题在古典思想中就有反映。亚里士多德在《政治学》中设想的各种理想国家均具有强烈的集体主义特征，也都反感赚钱谋利的活动。柏拉图的《理想国》提出的设想比许多读者想象的更加复杂多样：守护人生活在刻苦简朴、没有私产的共产主义制度下，一切都是公有的，但其他人或是种田，或是制鞋，或是造船，生活似乎不受妨碍；不过，决定普通人生活的是肚子，不是头脑，普通人的生活仅是得到容忍，却得不到赞扬；真正重要的人物实行共产共妻。许多乌托邦都反对货币，莫尔的《乌托邦》也不例外，在那里，金子用来制造夜壶和奴隶的锁链；莫里斯的《乌有乡消息》也以类似的形式表现了同样的对黄金的蔑视。这些社会主义的前奏之所以重要，不仅因为它们预见了近代的社会主义，而且因为它们说明，虽然社会主义者寄实现理想的希望于未来，而且他们多数人都相信社会进步，但是，在社会主义理想中，对一个逝去的黄金时代

的怀念一直是重要的因素。

各种社会主义

从历史上看，社会主义产生于早期工业化造成的背井离乡和痛苦不幸。第一代工人离开土地，被工业化的浪潮卷入肮脏污秽的城镇，他们被社会主义思想所吸引毫不奇怪。从客观上说，在营养与健康方面，他们的平均状况并不比过去更差；早期工业城镇给人留下的印象如此恶劣，主要是因为它们把大批穷人聚到了一起。从主观上说，新生的工人阶级愤怒、茫然，革命热情一触即发，但这些情绪到了后来有所减退。马克思和许多其他人的想法与事实并不相同。他们以为，力量壮大、具有自我意识的无产阶级将发动社会主义革命，但其实只有第一代被从土地上连根拔起的无产阶级愿意做此努力。另外，积极参加革命的社会阶层是像钟表匠这样的手艺人，他们在经济上和心理上受到了工业化的威胁，因为工业化带来的变化使得他们的技术老化过时，使他们难以维持旧有的社会地位。在非贬义的意义上，他们是反动的，是对他们遭受的损失的反动。反叛运动的思想领袖大多是文人，撰著时已经是知识分子，或者在从事高级脑力劳动，比如，穆勒就是治理印度的行政人员。马克思与众不同，他靠恩格斯在家族的纺织厂中任职来赚钱资助。

对早期工业化的道德败坏和野蛮残酷感到义愤填膺的不仅是社会主义者。马克思在《共产党宣言》中描述了他所谓的“封建社会主义”；托马斯·卡莱尔和约翰·罗斯金等思想家也经常被认为是社会主义者。他们反对维多利亚时代的放任自流，欣赏团结一致的社会，蔑视唯利是图，提倡劳动。尽管如此，称他们为社会主义者还是过于牵强；卡莱尔崇拜普鲁士的腓特烈大帝，罗斯金说自己是最彻底的共产主义者，但同时又自称为“狂暴的老派托利党员”。他们不能算是社会主义者的一个原因是他们相信等级制，而且他们尊崇的社会模式完全是以过去的社会为样板的。第一个原因不太有力，因为圣西门和爱德华·贝拉米也都相信需要建立有等级的行政系统。第二个原因更有说服力。罗斯金痛恨工业化；卡莱尔想象中符合道德要求的经济秩序取自13世纪萨姆森修道院院长主持的贝里圣埃德蒙兹修道院。多数社会主义理论家都希望经济进步；他们把工业化视为将劳动人民从繁重的劳作中解放出来的关键，希望技术进步能推动这一目标的实现，而不是用来剥削穷人和满足富人的骄奢淫逸。另一方面，许多技术工人看到技术的发展变化却合情合理地感到害怕担忧。因为社会主义几乎唯一毫不含糊的要素就是强调生产是为了社会目的，所以，对社会主义来说，除了反对唯利是图的私有财产制肆意横行，别的都不是实质性的特征；但大部分社会主义者都认为，解决办法在于加紧工业化，而不是抵制它。

马克思在对资本主义的攻击中描绘了一幅可怕的图景，他说，资本是吸血

鬼，吸干了工人的血。所有社会主义者都认为，如果允许人只要不犯法，就可以尽量积累并随意处置财富，如果人不是因为掌握某种技能或具有公益精神，而仅仅是因为拥有资本就有权管理他人的劳动，那么这样的世界就需要改革。并非每个人都像马克思一样担忧他所谓的生产的无政府化，即不可预测的繁荣与衰退的循环。穆勒对生产者分为工人和管理人表示痛心，后来鼓吹传统的行会社会主义和提倡建立合作社的思想家也谴责这种区分；莫里斯希望人人都能从劳动中获得满足。直到20世纪最后四分之一的时间，人们方普遍认识到，在复杂的现代经济中，中央计划运转严重不灵。早期的社会主义者理所当然地以为，生产、分配和消费的物品就是人民所需要的全部，当然，工作条件必须体面像样。对如何做到这一点最不厌其烦的详细叙述是爱德华·贝拉米所著的《回顾》。回过头去，可以看到所有这类计划都与一切形式的计划有着同样的缺点，那就是，它们应付不了预料之外的技术进步和人们喜好的改变。

马克思把他的竞争者斥为空想社会主义者。他的意思是说，他们害怕革命的暴力，以为可以通过道德说教来推动建立更好的社会。的确，许多不信马克思主义的社会主义者认为，资本主义（虽然在马克思之前没人用过这个词）腐蚀人的心灵，但暴力会使情况变得更糟。关于资本主义造成的破坏，思想家众说纷纭。马克思坚称，资本家作为个人也许是很好的人，但不幸成了一个非人制度的代理人。乌托邦社会主义者更倾向于道德论述或心理分析。多数人都和罗伯特·欧文一样认为，如果在一个制度下，酬劳的不同与社会职能无关，那么这样的制度对于少劳多得的人和多劳少得的人一律有害。所有人都应该劳动，但不应做苦工，也都应按照对社会贡献的比例获取报酬；许多不是社会主义者的人也相信这个思想，但它是所有社会主义者的一致观点。

社会主义的政治与反政治

社会主义社会该如何治理？实现社会主义应经由何种途径？对这两个问题，人们争辩不休，没有定论。几乎所有社会主义者都不喜欢国家，尤其是官僚机构、警察、军队以及一切强制性的国家机关。这里说的并非实践中的社会主义，而是社会主义理论内在的逻辑。基本思想非常简单。如卢梭所说，国家之所以存在，是因为存在着互相冲突的利益和共同利益。不同的人争取的目标之间存在着深刻的利益冲突；富人想奴役、剥削穷人，穷人想没收富人的财产，自食其力，不仰仗富人。尽管如此，这两个对立的阶级也有许多共同利益，比如，不受邻国侵略，在国内消除暴力和盗匪行为，等等。即使阶级间的敌意像社会主义革命者声称的那样尖锐深刻，不可调和，对抗双方也仍然有共同利益。马克思说，现代国家不过是管理资产阶级共同利益的委员会，他却没有说，无产阶级的利益与资产阶级的

利益是有重叠的，虽然他对此并不总是否认。

卢梭说，没有国家，富人就只能任穷人摆布；令人惊讶的是，边沁也曾说过类似的话。因此，对财产的捍卫在性质上是保护有产者不受无产者的侵害。理论上，法律对所有拥有财产的人——无论财产多寡——都同样有利；实际上，法律保护的是“拥有很多财产的”人不受“拥有很少财产的”人的侵害。穷人如果夺走富人的财产，短期内肯定获益，长远来看也许未必；富人则无论短期长期都遭殃。如果认为富人的存在本身就难以接受，那么任何保护富人财产的国家就都是贬义上的阶级国家，应该改革。除非将权力交给社会中处于劣势的人，否则改革就是一句空话。所以，在不想通过革命来建立社会主义的人的眼中，贵族制或君主制政权的民主化是实现社会主义的政治前提条件。富裕的人明白此中的道理，所以才视普遍投票权为洪水猛兽，后来却发现，实行普遍投票权后，工人阶级在政治上出乎意料地变得更加趋向于改良与渐进。英国首相迪斯累里看到，工人也可能投票支持保守派，他因此被誉为“在大理石中看出了天使形状的雕刻家”。回头看去，这并不奇怪。富人愿意为保护自己的财产付出公平的代价，对此无人置疑；什么算是公平的代价则要另当别论，但既然富人不想被没收财产，打起内战来穷人也会损失惨重，所以妥协是两全其美的办法。这很可能意味着利用税收制度来实现比不加管制的自由市场所能达到的更大的平等，但虽然自由派或眼光远大的保守派认为这就够了，社会主义者却认为，这是个中间站，也仅仅是中间站而已。

空想社会主义者

无论在事实上，还是在所有的历史叙述中，近代社会主义都始自罗伯特·欧文、亨利·德·圣西门和夏尔·傅立叶这三位。前面讨论法国大革命时曾谈及圣西门。欧文是第一位英国社会主义者。他出生于1771年，年方9岁即开始打工，进入了“成年人”的生活。他在商界迅速蹿升，成为苏格兰新拉纳克一家棉纺厂的经理，后又成为工厂的合伙人之一。他在那里实验了据杰里米·边沁说是他的“唯一的思想”。（虽然边沁对欧文的理论水平评价不高，但是当欧文想买下工厂的全部股权时，边沁还是出资帮助了他。）欧文唯一的思想是：人性具有无限的可塑性，只要培养得当，任何人都能形成任何性格，从最好的到最坏的。他本来可能因此会提倡由一种仁慈的力量完全控制社会中的每一个居民，就像边沁的环形监狱的监狱长。在他为工厂的工人建立的社区中，工人们住的房子舒适体面，卫生设施齐备，还有园子可以种植新鲜蔬菜；劳动有一种简单的监督机制，每人一块三棱形的木头，三面所涂的颜色不同，用来表示该人的工作质量。欧文强调培养的是性格，不是信仰或智力；不同的人自然倾向不同，智力水平各异。欧文的目标是培养合作、负责、具有公益精神的性格。

欧文开始时尽心管理工厂，业务蒸蒸日上。他的成功使他声名鹊起，他在思想和政治上的雄心也随之增大，开始考虑建立一个涵盖整个国民经济的合作体系。他不再专注工厂业务的另一个原因是他越来越不喜欢基督教。基督教坚持原罪的思想，认为最后审判日到来之时，上帝将做出赏罚；这与欧文关于人性可塑的信念南辕北辙。他认为基督教不适合近代工业社会。看似奇怪的是，欧文在思考如何组织整个国民经济的同时，又日益专注于创建小型乌托邦社区，比如美国印第安纳州的新和谐社区和罕布什尔的昆伍德社区。所有早期社会主义者几乎都有这个特点；爱德华·贝拉米设想，在未来的世界中，整齐划一的城镇散布在精心规划的古典式风景之中，但他的设想并不典型。比较典型的是知其不可为而为之，力图把大规模协调与地方自治结合为一，希望找到某种并非基于货币、市场以及竞争者低买高卖的交换关系之上的新型经济组织形式，借以解决既要实现国民经济的统一又要确保不致发生饥荒或强制行为的难题。

1815年拿破仑战争结束后，失业成为英国的一大难题，欧文就是从寻求对这个难题的解决入手的。他起初建议为失业工人建立模范村，让他们种粮食养活自己；散文家兼政论家威廉·科贝特愤怒地称这种模范村为“贫民营地”。虽然欧文一直坚信“铁锹种田法”会创造奇迹，能大幅提高农业生产力，但他后来认为，新的工业秩序将产生巨大的富足，资本将变得极为廉价，资本家会让人免费使用资本。与此同时，需要考虑除了雇主支付的工资外，有没有其他办法来计算劳动的价值。欧文和许多人一样，设想建立一种劳动交换制度，每个人劳动后得到一纸收据，凭此收据通过劳动券交易所来获得自己所需的东西。参加过互助照看孩子的合作小组的人对这样的制度应该并不陌生。若将其应用于更复杂的情况，这个制度必然一塌糊涂，但它背后的思想很有意思，那就是，劳动不可避免，并可以给人带来满足感。我们消费和享受的物品部分来自自然资源，但主要靠人的劳动。劳动服务的交换反映了现实，而用劳动换货币，再用货币换产品这种形式的交换并不能反映现实。

在欧文的启发下，美国和其他地方建起了多个乌托邦社区。他本人性情极为随和，但要说他完全没有马克思及其后继者那种实现世界革命的宏图大志，恐怕也未必。他一度曾希望说服墨西哥的皇帝把得克萨斯200万英亩的土地赐予他，好让他实验建立共产主义社会的设想。他与许多别的社会主义者，尤其是与马克思和巴枯宁这一左一右两极的区别是，他坚定不移地致力于使用非暴力手段来实现社会主义理想。在这方面，他对他“唯一的思想”的坚持起了重要作用。欧文坚信，我们的角色“为我们确立，而非由我们确立”，社会必须创造能够适应“新的道德世界”的角色，这个新世界将取代被他拒斥的“旧的不道德的世界”。他认为，惩罚或任何其他暴力既没有必要，也效果不彰。

如果说在欧文想建立的世界中，人所感到的快乐无须想象力即可明白，那么夏尔·傅立叶设想的社会主义则不仅会造成人性的改变，而且这种改变还会给人带来从未有过也无法想象的快乐。傅立叶比圣西门小几岁，生于1772年，卒于1837年。他晚年大部分时间守候在一家咖啡馆里，希望能遇到愿意对他的“法伦斯泰尔”投资的人。傅立叶设计的乌托邦社区在一些方面并没有社会主义的特征——他建议把社区收入的35%付给投资者作为回报，这比对资本主义企业投资的回报率高多了，而且他关心的不是废除不平等，而是废除匮乏，尤其是感情上的匮乏。他的基本理论令人耳目一新，在他于1808年出版的《关于四种运动和普遍命运的理论》（*The Theory of the Four Movements*）中得到了阐述。傅立叶是反道德主义者；他认为，传统道德有违人性，也与人最深层的需求相抵触。责任是人发明的，并非基于自然的驱使或上帝的旨意。上帝（这个上帝非常苍白无力，不是犹太-基督教的上帝）赋予了我们各种欲望，在合适的社会条件中，这些欲望会使我们无论是作为个人，还是作为社会的成员，都能享受充分的快乐。傅立叶正是因为这个理念而成了社会主义者，或者说是注重社会者。他认为，目前人的激情有损于自身，因为人处于高度竞争的环境中，大家都以自我为中心；一个人欲望的满足意味着另一个人的欲望受挫。他视道德为一种自我克制的制度，被用作工具来限制人们为满足自己的欲望而你争我夺。

解决这个问题的办法是建立大型组织，大得足以满足傅立叶提到的所有情感；到那个时候，人的激情就不再是离心分裂的力量，而是成为向心凝聚的力量。这样的组织就是“法伦斯泰尔”。傅立叶规定，每个“法伦斯泰尔”必须有1620个成人，包括他找出的810种脾性，各有一男一女。虽然傅立叶的著作以诗一样的文字描绘了和谐的集体事业带来的巨大快乐，令人读来兴味盎然，但是他并未确切地说明，当性格搭配合适的数目合适的人聚集在合适的地方的时候，和谐会怎样取代混乱。关于如何建立他那著名的“法伦斯泰尔”，他对地点讲述得尤其详细——他不喜欢比利时或萨克森那样的平坦地区，认为第一批“法伦斯泰尔”需要建在气候宜人的南部欧洲，而不是阴冷的北部。然而，至于“法伦斯泰尔”的居民如何合作，他却语焉不详。据他看来，在真正进步的世界中，人们内心解放出来的欲望与精力无须思考和自制就会天衣无缝地互相契合，所以合作完全不是问题。受傅立叶与他的同代人的启发，乌托邦社区在19世纪的美国如雨后春笋般大量涌现，有些还相当持久，它们随着在经济上实现自立，乌托邦的色彩逐渐减少，最终融入了常规的美国社会。

傅立叶关于人类历史最后8000年的幻想显然荒诞不经，难以理解像约翰·斯图亚特·穆勒这样冷静严肃的思想家居然会如此受其吸引，就连马克思也不敢对其掉以轻心，只能提出更加可信的解释，说明在未来的共产主义社会中，劳动为何会给人带来快乐。他们这些思想家不去理会傅立叶关于海

水会变为柠檬水、会有六个月亮围绕地球转动、狮子会转性吃草等等匪夷所思的说法，只抓住一个中心思想，那就是他提出的“劳动令人愉快”（*travail attractif*）的概念。曾做过推销员的傅立叶非常不喜欢商业活动；很容易以为，他提出各种心理理论，是为了把劳动变为与商业竞争型社会中的劳动恰好相反的东西，其实并非如此。他提倡“法伦斯泰尔”的主要论点是，人性多种多样，可以将分工推到极致，这不仅不会像亚当·斯密担心的那样，使人因不断重复给别针装针头这类简单动作而变得麻木不仁，而且会使人得到解放，在生产活动中发挥激情。

这个想法的含意可能会令一些人感到郁闷，但傅立叶对他所谓的“蝴蝶”激情（*papillionage*）的论述对这个想法提供了出色的平衡。他指的是人对种类的多样、生活节奏的变化以及环境与职业的改变的渴望。它意味着做同样一件事的时间不能超过一个半到两个小时；14小时工作日违背人性，也不符合人性对多样性的需要。只要建立起“法伦斯泰尔”，使那里的居民以能够满足“蝴蝶”激情的方式协同劳动，他们就将像决心征服新世界的勇士那样涌向田间和别的劳动场所，他们的生产力将巨大得惊人，他们的生活将奢侈得无可名状。马克思对傅立叶的这种言论非常恼火，他说，为交响乐作曲或写诗是真正的劳动，是严肃的事情，而傅立叶“令人愉快的劳动”的概念像是轻佻女子的想法。傅立叶在许多方面与托马斯·莫尔爵士大不相同，最明显的是他对饮食男女的热衷。他想象中的进步世界将要大力发展的一门新科学是美食学；“法伦斯泰尔”的成员和斯巴达人一样，在公共食堂用餐，但他们的精食细脍与斯巴达人的粗茶淡饭有天壤之别。

在本书中，我对确定具体思想家的影响力一直非常谨慎。不过，傅立叶不仅在19世纪美国的乌托邦主义者中，而且在包括安德烈·布勒东在内的处于战后社会主义思潮边缘的无政府主义者中都追随者众。他也影响了20世纪60年代晚期所谓的“境遇主义者”（*situationistes*）。1968年巴黎事件中的著名口号“一切权力归想象力”（l’imagination au pouvoir）与其说是马克思主义的口号，不如说是傅立叶主义的。和1968年的学生对高技术的法国的反应一样，傅立叶对刚实现工业化的世界的反应也比较暧昧，不像马克思那样旗帜鲜明。他热心支持体力劳动，而且通常是相当简单的体力劳动。劳动不是亚当受到的诅咒，如果不过度，劳动作为一种自我表达的形式对最伟大的人来说都是一种愉悦。他指出，有“太阳王”称号的路易十四就喜欢亲自动手修鞋。傅立叶尽管对近代工业热情不高，但又自称狂热地追求提高生产率，今天喜欢他的设想的读者只能自己去猜想如何实现高技术与自我表达的调和。

傅立叶不可能明白机器时代到来的意义。直到19世纪末，雇员多于十几个人的企业还为数寥寥；现代意义上的工厂后来才发展起来。雇用大批工人的是煤矿或纺织厂，不是使用机床的车间。人们常说，如果恩格斯工作的

地点是充斥着只雇用几个技术工人的车间的伯明翰，而不是女人和孩子在棉纺厂里做苦工的曼彻斯特，他和马克思对工业资本主义的叙述就会完全不同。恩格斯比马克思更明白，必须在近代工业带来的高生产率的基础上重新审视实现“令人愉快的劳动”的希望。恩格斯说，自动工厂的门上大书：“由此而进之人均放弃了自主。”[注]机器使当了工人的农民得到了免于艰苦劳作的自由，但这种自由意味着必须服从工厂生产的管理和组织方面的要求。人在劳动中可以指望得到的解放是尽量减少“必要的劳动”；“自由时间”就是人的劳动减少后增多的闲暇。富裕的西方国家已经做到了这一点，但一个“劳动令人愉快”的世界尚未创造出来。不劳动的自由与劳动中的自由是两回事。

约翰·斯图亚特·穆勒欣赏傅立叶，这有些出人意料。穆勒的欣赏并非毫无保留，但有着坚实的基础。穆勒认为，需要某种形式的社会主义来培养工人阶级做自由平等的公民的能力；他假设，随着工人教育水平的提高，他们会主动要求发展这方面的能力。穆勒的论述小心严谨，在19世纪70年代，一提到社会主义，人们马上会联想到巴黎公社的反教士情绪与暴力，以及巴枯宁在里昂发动的短命的叛乱，而穆勒希望人们能够了解社会主义到底是什么。他也想说明，历史时机已经成熟，到了采纳统称为社会主义的新的社会、经济和政治组织形式的时候了。他力辩奴隶制尽管在古代是合适的制度，在推动人类进步方面发挥了作用，现在却是不能容忍的；他还为英国在印度的统治辩护说，它只是暂时的专制统治，目的是把印度人民的政治水平提高到必要的程度，使他们有能力实现理性自治。问题是，维多利亚时代的英国有没有成熟到可以实验社会主义的地步？穆勒给出了谨慎的回答；他所理解的社会主义可以一点一点地实现，与此同时，在改革现今的私有制方面大有可为。

穆勒对社会主义的描述偏重政治方面，而非经济方面。他希望在工作场所实现自治，而不是市场无法提供的经济理性。他不像马克思那样痛恨生产的无政府状态。他说自己随着年纪渐增，越来越从原来的民主派转为社会主义者，但此话容易造成误解。他的意思是，简单的多数统治不是近代政治的理想基础，但工作场所的自治将帮助培养理智的选民。他并不自欺欺人地以为英国人会迅速创立生产合作社的制度，尽管他希望这将成为近代工业的核心，他也并不设想废除私有财产。他提倡采用遗产税的办法来分散所有制，减轻不平等，还建议在爱尔兰实行类似土地国有化的制度，以实现地主与佃农之间的公平，但他设想的取代资本主义企业的合作社是由工人所有、参与市场竞争的。正统的马克思主义者批评说，他这个思想是“工人资本主义”，不是社会主义。

穆勒的逻辑简单明了，始终如一。人在战争中从事破坏性的暴力活动时能够做出自我牺牲，彼此合作；但如果人类更加开明，也可以在生产性活动

而不只是破坏性活动中发挥同样的道德品质。这也是奥古斯特·孔德的一贯观点，尽管他反对自由和个性。一旦道德观念进入生产领域，生产力以外的问题就变得突出起来。其中一个是雇主与工人的关系。穆勒认为，永远只能听命行事，从来不能通过自由理性的讨论来决定自己的命运，这是对人的尊严的侮辱。如果人是工资的奴隶，那么无论报酬多么优厚仍是奴隶。生活困窘的合作者尽管贫穷，但还是自由人。实质上，穆勒的论点是，听命于人的人和至少有时能够自己做主的人之间的关键区别不仅弥漫于政治制度之中，而且渗透了各种经济安排。如果近代社会的男女要做公民，而不是臣民，就不能一进工厂大门就失去自由。

穆勒是现实的，他认为大部分工作都不是纯粹、自由的自我表达，甚至连这种可能性都不存在；他也是经验论者，不把工业合作的结果视为人类任意的自我表达。他永远也成不了像马克思那样讴歌生产劳动的诗人。然而，他强烈地意识到一辈子听命于人与一生和其他自由人一起决定该走什么路之间的区别。对于复杂的民主这种他认为适合于未来开明人类的政治形式，善于合作的人能实行得更好。他们掌管的国家不会像马克思和恩格斯希望的那样萎缩消亡，但国家的作用是提供便利，不是发号施令。

无政府主义

社会主义者对国家的态度最多只能算是好恶参半。他们拥护合作，不喜欢强制，认为大多数国家都过分偏向富人和国家的代理人。改良社会主义接受福利国家；革命社会主义则想夺取国家机器用以实现自己的理想。纯粹的“仇视国家”更进一步，它实质上是社会主义内部的一股无政府主义思潮。不过，在这里也要小心；彼得·克鲁泡特金亲王性格一贯温和可亲，简单地称他为“仇视国家者”不符合事实，因为他心中对任何人或任何事都没有仇恨。除了社会主义的无政府主义者，还有许多别的无政府主义者；在20世纪晚期的学术界，无政府-资本主义比无政府-社会主义更加普遍。1974年，美国哲学家罗伯特·诺齐克写了《无政府、国家和乌托邦》，热情捍卫无政府-资本主义，使常规政治各派的批评家为之愕然。不过我们这里只研究无政府-社会主义。

无政府主义与社会主义的联系在初级的层面上显而易见。国家之所以存在，是为了保护富人不受穷人侵害；如果既没有富人，也没有穷人，就不需要国家。每一个批评无政府主义世界观的人都说，国家不仅要保护有产者的财产不致遭到无产者的掠夺，也要保护体弱者不受强壮者的欺负，还要防止性犯罪和打架斗殴。这是真正的争论的起始点，因为任何想消灭国家的无政府主义者都必须说清楚，他偏好的社会组织将如何消除国家起码必须予以控制的人与人之间的暴力。

米哈伊尔·巴枯宁可能是近代最著名的无政府主义者。他是俄国贵族，生于1814年，出于对尼古拉一世沙皇政权那种令人窒息的虔诚与残暴的不满而奋起反抗。虽然他读过费希特和黑格尔的著作，但是他的哲学造诣不如马克思。他和马克思很熟，但非常不喜欢马克思。他崇拜提倡互助主义的法国人皮埃尔-约瑟夫·普鲁东，不像马克思那样是天生的经济学家。巴枯宁是崇尚反叛的诗人；这不是说他和海因里希·海涅一样，是真正的诗人，而是说他钟情于连续不断的运动。他与马克思不同，不认为革命者必须首先加强国家的力量，来创造一个无须国家帮助而自行运转的理性社会。他认为，必须立刻消灭国家，释放出精力，为自由的个人创造一个崭新的世界。人们脑海中对巴枯宁最深刻的印象就是他的格言："破坏也是一种创造。"他勇敢地，也可以说是鲁莽地，一心要摧毁旧秩序，为新秩序腾出空间，使之兴旺发达。结果，他被捕入狱，一关就是多年。他于1876年去世，但早在这之前，铁窗生涯就已经折磨得他病魔缠身。

巴枯宁的最终目标与马克思及其追随者并无不同，那就是建立一个由自由组合的工人自己管理生产、不受资本家剥削、免于政府强迫的社会。虽然巴枯宁本人是坚定的个人主义者，不会服从任何组织的要求，但他的道德观念和理想抱负则是集体主义的。这是巴枯宁自己的话，但此言并未充分显示他的思想与马克思的思想之间的差别。巴枯宁还受了普鲁东互助主义思想的影响，而互助主义不是集体主义，虽然与德国哲学家麦克斯·施蒂纳的个人无政府主义或现代美国作家的无政府-资本主义比起来有集体主义的倾向。互助主义的基础思想是：人需要正义，而正义又与公平交换的思想密不可分。资本主义的不正义在于强制工人接受不公平的安排，使他们遭受掠夺，付出大量劳动，所得却少得不成比例；因此，普鲁东对他自己提出的"财产是什么"这个问题的回答是："财产就是盗窃。"在追求个人间正义的社会主义者与强调劳动与报酬的合理分配但对权利与正义不感兴趣的社会主义者之间，有一种难以言传的区别。分析了马克思的观点后，可以看到他属于后者，普鲁东则属于前者。巴枯宁属于前者，却自认为属于后者。无论如何，巴枯宁都不如马克思擅长分析性研究；他的才能在于他能够揭露出专制主义的每一点蛛丝马迹，激起工人阶级的反叛精神。他和马克思以及许多其他人竞相争取工人的支持。马克思把第一国际的总部从伦敦迁到海牙，然后又迁到纽约，以防第一国际落入巴枯宁的追随者的控制；巴枯宁的煽动力由此可见一斑。

巴枯宁最出名的接班人是彼得·克鲁泡特金。这位"无政府主义亲王"在亚历山大三世沙皇的士官学校上学时开始了解政治，一生大部分时间都在西欧流亡。克鲁泡特金给巴枯宁的反叛精神注入了思想内容，至今仍是无政府主义主要代表人物中最具吸引力的一位。他撰著的那段时期，俄国民粹主义者正大肆实行所谓的行动宣传，即对沙皇政府的警察，甚至沙皇本人，进行暗杀。克鲁泡特金不是和平主义者，他认为，在俄国的情况中，对国

家权威发动的暴力是有理的自卫行为，因为国家镇压一切改革的思想，对革命思想更是残酷无情。但除了上述情况外，他认为暴力是自取失败。他给无政府主义带来了科学家的严谨思想。在《互助论》（*Mutual Aid*）中，他有条不紊地把社会达尔文主义理论批得体无完肤。达尔文的进化论不仅不能为资本主义竞争和“人不为己，天诛地灭”的社会政策提供理论基础，反而揭示了动物王国中的合作互助是多么自然。如果这样的合作是符合自然的，侵犯他人和彼此竞争这些据说由国家负责防止的行为显然就只是变态；一旦人类掌握了自己的命运，开始按大自然的安排过合作性的生活，这些变态行为就会萎缩消失。合作性生活不需要统管全局的国家，也不需要马克思想象中的那种可以组织生产的实体。松散的社区联盟可以自行建起所需的制度以便利生活资料的交换。克鲁泡特金像许多社会主义者一样，倾向于回顾过去，而不是展望未来。他乐观地期望技术工人顶得住工厂生产的竞争，还怀有傅立叶那样的乌托邦向往，认为有朝一日人们可以随心所欲地改换职业，农业和手工业两不耽误。1917年俄国革命爆发后，克鲁泡特金得以重返祖国，但他对列宁的布尔什维克党建立的专政失望至极，这种专政尤其要镇压一切形式的无政府主义。

贝拉米与莫里斯

尽管许多社会主义者认为，国家与政治活动会逐渐让位于理性的自治，但社会主义理论中有一股思想，强调需要对经济实行中央控制，虽然这不属于通常意义上的政治领域；在社会主义的实践中，这样的情形也相当普遍。理论方面的一个例子是爱德华·贝拉米写的《回顾》，该书描绘的乌托邦是最不讨人喜欢的那一种。贝拉米是记者，住在美国马萨诸塞州，他目睹了19世纪80年代早期新英格兰工厂中恶劣的工作条件和新生的工业制度造成的社会与经济不平等，深为痛心。他在《回顾》开始时把19世纪的美国比作一辆行驶在颠簸崎岖的道路上的拥挤的马车，拉车的不是马，而是人。[注]一路上不断有人掉下车来，沦为拉车的人；有几个人会再次爬上车，把别人挤下去。车上的人害怕掉下去，拼命要坐稳，车下的人则筋疲力尽，垂头丧气，满腔愤怒。

贝拉米建议的解决办法是严格的平等主义，他1887年出版的乌托邦小说《回顾》就描述了这样一个平等社会。这个故事是“山中方七日，世上已千年”这个主题的变种，标题点出了书的情节。一个住在波士顿的人1887年入睡，醒来时却已是2000年，社会已经变成了乌托邦；将他从昏睡中唤醒的利特医生带着他参观各处。有意思的是，平等主义的乌托邦一点儿也不平等。领导人身兼司令和总管二职，像柏拉图理想国中的守护人一样无所不知，可以说，他是认为管理通用汽车公司与治理美国别无二致的“发动机查理·威尔逊”[注]的前辈。社会并不整齐划一，人们的喜好、教育程度

和做的工作各有不同。社会致力于实现的平等是购买力的平等，虽然“购买”一词用在这里不太恰当。社会成员人手一卡，每人每年都有同样数额的信用点；在全美各个城市中，商店都一模一样，展示的商品标明信用点的数额。店员可以讲解店中陈列的货品的特点，但绝不能向顾客推销。贝拉米痛恨商店、广告和竞争。

《回顾》提出了一个绝妙的想法，那就是劳动的自由市场。既然每个人得到的信用点数都完全相同，各个行业就需要调整“每小时信用点数”（也就是工资）来吸引工人。脏累的体力劳动工作时间短，否则就没人想干；受欢迎的职业要求的工作时间较长。如果生产某种货品需要人去做人不应该做的劳动，就干脆不生产那样的货品。这个思想在道德上很有说服力：如果自己不愿意去做，就不应该想要；素食主义者就是以这个道理来批评肉食者，说他们自己不忍或不敢杀死动物，却吃动物的肉。很难说贝拉米书中的设想是不是社会主义，他自己称其为自然主义。他说，这是因为美国人相信，自称为社会主义者的人都是满脸胡须的无神论者。但是，贝拉米的设想具备了社会主义的关键要素，比如，合作代替了竞争，经济实现了非货币化，劳动成了直接衡量价值的标准。虽然总管看起来很像是一位将军，但是天下太平，因为引发战争的原因都被消灭了。“不劳者不得食”这条社会主义的口号也得到了反映；懒人要坐牢，只能靠面包和清水维生，直到他们改过自新。

威廉·莫里斯对《回顾》设想的那种整齐、理性、机械的秩序大为不满，仅用了三个星期就写出了《乌有乡消息》来和贝拉米唱对台戏。《回顾》大受欢迎，是19世纪最为畅销的书籍之一，仅次于《汤姆叔叔的小屋》（*Uncle Tom’s Cabin*）。许多贝拉米学会纷纷成立，来讨论、宣传书中倡导的思想。然而，令人诧异的是，这本宣扬社会主义的书描绘的却是高度注重隐私的中产阶级的世界。公元2000年的波士顿居民感到自豪的一件事是他们有了类似有线广播的东西，不再需要去公共音乐会；贝拉米精准预测20世纪各种发明的想象能力实在惊人。同样，社区餐馆为顾客送饭到家，各家的厨房因之过时无用。贝拉米似乎没有想到，社会主义的一个重要方面是人们会更加喜欢彼此交往。作为对《回顾》的对抗，莫里斯在《乌有乡消息》中描绘了一幅田园风光的胜景。他书中的人物从伦敦沿泰晤士河缓步向上游走去，远处可见旧议会大厦的废墟。他们在途中看到河上一艘艘驳船超过他们向前行驶，推动驳船前进的是一种神秘的“力量”，既没有味道，也不排废气；驳船装载的是法国波尔多产的红葡萄酒，因为莫里斯认为，社会主义的一个成就是工人不再喝啤酒。那些人还看到一个小男孩在玩滚金环，因为，如同在莫尔的《乌托邦》里一样，黄金和珠宝被视为孩子的小玩意儿，而不是有价值的东西。最后，那些人来到了莫里斯在柯姆史考特的房子，大家一起享受用刚收获的农产品做成的晚餐。此书再次表明，社会主义者想跨越资本主义阶段，创造物质的丰足，却不要

资本家、律师、政客和警察，这个理想所依靠的感情力量是对田园生活的眷恋。莫里斯对马克思的理论了解得非常透彻；他从头到尾仔细读过《资本论》，也曾表示过支持马克思的经济学观点。对于需要一场暴烈却短暂的良性革命来在英国实现社会主义这个思想，他并不反对。但是，激发社会主义者的想象力的是正在被资本主义工业化摧毁的旧世界的美好特征。

费边主义与福利国家

19世纪80年代创建费边社的人讲求实际，不应归入“乌托邦主义者”一类，除非像马克思那样把“乌托邦”这个词用得太广。事实上，即使算上他们中间的H. G. 威尔斯，他们也都是冷静务实的人；他们不相信乌托邦，起初也不相信社会主义。但无论如何，他们都为劳工运动和致力于实现生产、分配与交换公有制的政党提供了思想上的支持，而且他们代表着欧洲社会主义的一个重要的流派。美国政治中没有这一流派，这是大西洋两岸最显著的不同。“费边社”得名于古罗马将军费边的战术；费边的绰号是“拖延者”，因为他在和汉尼拔打仗时，不肯马上交锋，而是一直等到汉尼拔远离家乡的大军师老兵疲的时候才出兵作战。罗马人不喜欢他的战术，但他靠着这个战术打败了汉尼拔，青史留名。费边主义者相信国家效率和社会主义，而不是马克思或傅立叶关于劳动会变为自我表达方式的构想。不过，他们的社会正义观完全是反资本主义的，也与认为市场决定一贯正确的观点相抵触。他们希望人按照自身对社会的用处获得报酬，避免无用的苦工和不必要的失业。费边社的关键人物是西德尼·韦伯和比阿特丽斯·韦伯夫妇，他们研究了英国最穷困人口的生活状况后，提出了改善那些人生活的详细措施；他们的理论在20世纪早期的英国备受重视，压倒了改良主义的观点。比阿特丽斯说自己和丈夫是“资产阶级，相信官僚，与人为善”，此言体现了费边主义的道德基础。

福利国家是费边主义的自然产物，虽然许多其他力量也为福利国家的诞生出了力，包括保守力量。但是，建立福利国家的重要性并未得到充分理解。它最明显、最广为人知的重要性在于，福利方案如果成功，资本主义工业化国家的合法性就不会受到太大的威胁；老百姓知道自己有保险，包括医疗保险、失业保险和上了年纪后的老年保险，可以应付日常生活中的各种不测，于是感到安心。但是，恰恰是发生了需要福利国家发挥作用的情况的时候，福利方案反而可能引起民众对国家的不满，使国家失去合法性，因为当经济衰退、税收降低的时候，失业救济、医疗等开支反而会上升；保险计划若是不能兑现，就会引起众怨。福利国家与在它之前的自由国家和保守国家明显不同。福利国家出现之前，自由国家证明自己合法性的理论是，国家保护人民不受外国人和本国人的侵犯；它确定并执行财产权，为包括用劳力换工资在内的各种交换提供便利；它规定的公民义务和税收要求严格以维持国家的需要为准。更加保守的观点认为，国家的职能

也包括维持宗教机构；宗教机构也许能拯救灵魂，也许不能，但肯定能驯服人民顺从权威。孟德斯鸠、基佐和托克维尔看到，许多事情可以由公民社会自然而然、水到渠成地完成，使国家不必担负保障公民福利的责任；公民应该争取自己的福利，照顾、雇用或教育公民的事情无须国家来管。这些任务应由志愿组织来担任。

尽管如此，发生饥荒或瘟疫时提供赈济从来都是国家不可逃避的责任。无论国家奉行何种意识形态，保证老百姓基本生存的需要都是最重要的任务。19世纪40年代，爱尔兰爆发大饥荒，英国国家不愿（或不能）帮助挨饿的爱尔兰臣民，这成了它几乎两个世纪挥之不去的梦魇；其他政府对这个惨痛教训看在眼里，记在心上。自19世纪末开始，出现了一个新现象。人们普遍认为，国家政府负有保证公民“从摇篮到坟墓”终生福利的全部责任，而不仅是补充公民社会的职能。最初的思想可能并非如此；19世纪80年代，俾斯麦在普鲁士引进了医疗、失业和老年保险制度，这是胡萝卜，与之同来的大棒是颁布了“非常法”（exceptional laws），规定社会主义者建立政治组织和工会的政治活动为非法。没有社会保险，工人阶级可能会组织起来向德意志国家发起正面攻击；提供福利减少了人民的不满，国家遂得以在政治上实行镇压，自己却安然无恙，这本来是不可能做到的事。

还有一个观点认为，唯有国家才能给在市场上得不到社会保险的人提供保险。英国和美国制度的用语说明了所涉的要点：大西洋一边的英国用的是“国家保险”（national insurance），另一边的美国用的是“社会安全”（social security）。前者描述的是机制，后者描述的是目的。必须看到，它代表着与旧有的自由主义国家观的决裂，却只是向着社会主义迈出的一小步。它等于建立了桥头堡，但各国的事实表明，桥头堡建立后，前进即告终了。再简单提一句费边主义者。与他们的国家效率概念相连的思想是：国家经济是国家的。这与自由主义的观点大不相同。自由主义者把经济视为被市场联系在一起的个人间互动的总和；他们同意，需要有国家，近代世界需要民族国家。然而，个人福利不是国家的事；把它变成国家的事不啻是——借用F. A. 海耶克那本哀叹世事的书的标题——沿着“通往奴役之路”迈出了一大步。

左翼和右翼批评家对福利国家的攻击都巧妙服人，但为福利国家的辩护没有几条能做到同样中肯合理。不过，其中有两个思想值得一提：第一个坚持说，福利国家要行得通，就绝不能仅仅提供简单的保险。我们都明白，如果保险计划足够大，就可以分散风险，实现规模经济；我们也都知道统一计划的缺点，那就是，设计为了简明起见，无法精确地满足每个人的特殊需要。从人寿保险到汽车保险，同为一理。如果福利国家仅仅提供保险，那些知道自己不太可能生病或失业，或者有能力轻松负担子女教育费用的人就会认为它对自己不利。他们不需要国家提供的健康、失业和医疗

保险。因为他们的风险低，所以他们自己买保险比国家替他们买更便宜；他们除了付私人保险公司的保费以外，还要向国家缴税，因此会气愤不平。如果人人都自我中心、自私自利、只看对自己是否合算，福利国家就会失去合法性。人必须至少有一定的利他精神，愿意对自己不大可能从中受益的事业做出贡献。战后英国社会学家理查德·蒂特马斯说，福利国家若要维持下去，不仅需要普遍的善心，而且需要高度的社会正义感，这样，失业救济这类福利就会被视为不仅是法律规定的应得权利，而且是正义的要求。

失业救济不仅是保险，而且是对一种权利的承认。工人永远面临失业的风险，否则，经济运行的效率就不高，所以，冒失业的风险是工人对经济做出的贡献的一部分，失业救济就是给这种贡献的报酬。它不是慈善，也不仅仅是保险，而是工人应得的。这并非说不能出于好心施善。捐助人和受助人的关系被蒂特马斯称为“礼物关系”，这方面的一个例子是在献血活动中献血。献血人完全出于好心把自己的血作为礼物送给无名的接受者。这种利他精神要发挥效用，就要有成熟的福利国家，至少要有公共机构；但只有当人民把国家看作居间机构，可以通过它来满足素不相识的人的需求的时候，福利国家才具备了完全的合法性。注自由派理想中的典型国家是看守人式的国家，负责保护老百姓的人身和财产安全，确保合同得到执行，便利经济活动，但尊重公民的自由，让他们自己照顾自己；它的基础是自由的公民社会所培育的自力更生和尊重个性的精神。保守派理想中的典型国家对国民的身心福祉提供家长式的照顾；强制执行道德规范是它的合法性的依托，也被它视为国家应当履行的任务。福利国家常常要么被批评为企图重建家长式的保守国家，要么被指责为过分扩大自由国家的范围，因而破坏它自己的社会基础。可以想一想托克维尔在1848年革命期间是多么激烈地反对最起码的济贫方案。

第二个为福利国家的辩护回应了这些担忧，指出现代公民的特征不止一个。贯穿本书的一个主题是，积极活跃的公民的形象与行为规矩、秩序井然，但根本上唯唯诺诺的臣民的形象从来就是鲜明的对比。如果现代福利国家创造了一种新型公民，也许可以期望新型公民除了缴税之外，还能以其他方式支持国家。20世纪50年代，英国著名社会学家T. H. 马歇尔为说明这一点，提出了公民特征的三段论。注要成为社会的完全成员，首先是法律面前的平等；人可以没有投票权，没有就业保证，但不能没有法律地位。接下来是投票权和由此而来的政治公民权，最后是福利国家提供的各种社会权利，也就是社会公民权。这三步的实现在时间上的先后不一定总是与逻辑的次序相一致；西欧在全部实现普遍投票权之前，就达成了一个日益广泛的共识，认为每个失业或退休的人都应得到教育、医疗、体面的住房和基本收入。唯有国家能够保证这一切，唯有税收可以确保公民在工作生涯中每人每年上缴的少量资金能够汇集起来重新分配给需要帮助的

小孩、病人、老人，等等。国家和私人提供社会福利的模式多种多样，但在多数国家中，私人提供福利也高度依赖公共部门的支持。

尽管如此，福利国家并非向着社会主义迈出的巨大一步，原因有几个：它的平等主义性质并不像它的捍卫者或批评者认为的那么强烈；它不是要实现“均贫富”这个社会主义的中心要素，而是要帮助民众在健康时准备好患病时需要的治疗费用，在有工作时存钱以防万一失业，让成年人为自己和别人的孩子提供教育费用，期望那些孩子长大后缴纳的税赋能用来支付他们父母一代的养老金。这些办法是把收入挪移到人生的不同阶段，不是从一个阶级挪移到另一个阶级。另一个明显的区别是，社会保险的目的不是要改变劳动和劳动关系；雇主和雇员缴纳的税赋的确比19世纪高得多，但有产者的财产并未被没收，利润并未被定为非法，等级制管理并未被合作式管理所取代。

很容易趋向两个极端中的一个，要么认为一切如故，因为福利国家的资本主义经济仍是资本主义经济；要么认为现代世界发生了沧桑巨变，因为政府包下了公民的生老病死，把国民收入的三分之一都花在这上面，为此向公民征收的高额税赋放到150年前会被认为是明抢。的确，与以往的经济与社会制度下的政治相比，资本主义福利国家的政治提出了不同的问题，但也有类似之处；雅典的民主政府给阵亡将士的遗孀和孩子提供抚恤金，现代国家的福利活动也经常是从照顾战争遗孀开始，后来范围才逐渐扩大。不过，今天与过去有一个深远的区别，那就是现代国家能够处置国家收入中的巨大部分，现代经济除了满足人民的生存需要外，还能够生产大量的额外资源。“福利主义”也许把社会主义的含义稀释到了不再能称为社会主义的程度，但事实证明，它是一个持久的解决办法，有效应对了19世纪80年代到20世纪40年代期间欧洲和美国面临的暴力的阶级斗争的威胁。

马克思主义的人道主义与公民社会之再发现

“福利主义”提出了两个有趣的问题。提出这两个问题的有20世纪50年代和60年代期间的马克思主义人道主义运动、极端自由派、批评战后福利国家的新保守派和新自由派，还有受汉娜·阿伦特影响的政治思想家。最后这组人与阿伦特一样，很难确定其在政治光谱上的位置。第一个问题是，福利国家是否在政治中去除了政治？第二个问题是，新形式的政治组合能否重振政治生活，或为社区生活注入新的活力，使其成为新形式的政治生活？

这两个问题的共同之处是对公民社会理念的重视。前面说过，马克思从黑格尔那里借来了将国家与公民社会相对比的思想。国家是强制性机构，可以制定法律法规；公民社会代表经济与社会关系，是社会活力的来源。年

轻的马克思想象，有朝一日国家会被公民社会所吸收，各种社会与经济关系能够自然而然地自我治理，无须强迫。对信奉马克思年轻时思想的人来说，最明显、最令人痛苦的莫过于苏联阵营的各国都官僚习气严重，腐败变质，保守顽固，成了对马克思年轻时梦想的讽刺。20世纪20年代和30年代期间，学者开始注意到马克思早期著作中“人道主义”的特点。当时，大卫·梁赞诺夫在莫斯科编辑了马克思未出版和仅部分出版的作品。那些作品类似黑格尔的著作，充满了哲学的论述与推测，与马克思后来的著作迥然不同。

20世纪60年代，西方有些批评家既蔑视共产主义阵营的国家社会主义，也反对资本主义的批评家；他们最感担忧的是“事物驾驭人类”。这种现象也引起了另外一批作家的注意。马克思注意的是整个经济制度的不合理，那些作家则关心日常劳动造成的具体痛苦，包括白领工作的单调乏味和流水线上的劳动那令人头脑麻木的千篇一律。像赫伯特·马尔库塞这样灵活运用哲学的学者坚持马克思的中心思想，教导出了一代激进学生对“制度”大加挞伐。我们都处于“它”[注]的统治之下。

困难在于找不到行得通的政治手段来落实相关的社会分析。马尔库塞一度曾想象让学生、知识分子、少数民族和第三世界的革命者组成联盟，带领人民走向卓越，但那只是令人陶醉的幻想；它与马克思关于资本主义会创造自己的掘墓人，使工业无产阶级成长壮大，最终建立社会主义的观点毫无关系。这类一厢情愿的空想和企图实现这些空想的徒劳努力终告结束，原因不是出现了对这类思想的严肃扎实的反对理论，而是长达20年的高通货膨胀、工人骚动和为维持现代福利国家而实施的重税引起的普遍民怨。后来低通货膨胀的回归和持续的经济增长大大减轻了民怨，但并未加深对作为福利国家基础的社会契约的了解，也没有重新燃起对新形式的社会合作和工业管理的渴望。

两件事打击了社会主义的梦想：第一件是80年代末苏联的解体。多年来，一些批评家一直说，共产主义阵营的国家未能建立公民社会机构，这将导致东欧共产党政权的垮台，结果一语成谶。1956年和1968年，东欧国家企图建立人性化社会主义的努力被苏联的坦克镇压了下去；那些国家政权的合法性靠的是老百姓对第二次世界大战结束时被苏联红军解放的记忆，但政府的严重腐败使所有与政府接触过的人都感到幻灭，政府的合法性也因而受到侵蚀，与此同时，西德变成了繁荣和好政府的代名词。要实现马克思关于建立人民自下而上的自治这个理想不是在齐奥塞斯库时代的罗马尼亚那类失败国家的自上而下压榨人民的官僚体制之下。出奇的是，东欧“实际存在的社会主义”最后崩溃时居然没有发生流血。不那么出奇的是，那些前社会主义国家没有马上繁荣起来，也没有突然一跃成为多元民主国家。公民社会理论家说得对，民主需要一种社会基础设施来培育能够

维持合作关系和法治这类东西的习惯，也就是托克维尔所谓的“道德”。对此持怀疑态度的人则认为，公民社会理论家忽视了一点，那就是，先要有一个有效的国家，培养上述习惯才有意义。他们可以引以为证的是，某些社会主义国家解体后常常贪污腐败猖獗，裙带关系盛行，却没有确立有效的自由民主制度。的确，尊重民权、高效负责的政府和监管严格的市场经济是在21世纪实现安定发达的基础，但是，并非所有人都明白这一点，也并非所有人的短期自我利益都与社会的长期福利完全一致。如果一位银行家心知肚明他的银行18个月后就要倒闭，他也可能同样清楚地知道，他在银行倒闭之前可以把好几百万美元中饱私囊。国家恐怖主义和个人的自私自利，这两者的结合当然会造成政府的贪污腐败。人也许坚信“在我之后，哪怕洪水滔天”，但关键是“在我之后”。

评论家对社会主义理想消亡的第二个原因谈得不多。桑巴特正确地解释了20世纪早期的美国为何没有出现社会主义的原因，但他关于美国终将建立社会主义的观点是错误的。社会主义的目标大多能够在资本主义框架内实现，不仅是因为资本主义福利国家提供的高度繁荣与安全为19世纪的人所始料不及，就连1950年之前也很少有人认为能够做到，而且还因为出现了过去想象不到的新形式的职业自由。20世纪晚期的工业社会与其19世纪的前身大不相同。它“靠空气驱动”。查理·卓别林的电影《摩登时代》（*Modern Times*）讽刺的生产线一去而不复返；好的主意比组织更重要，新公司可以在短短几个月内组成、解散、重组，最后消失；当然，它们最终创造了比主意更实在的东西。许多卡车和汽车在流水线上组装下线，大量“低附加值的重体力劳动”外包到了第三世界，在远离东西两岸评论家的美国内地，工人依然做着单调繁重的工作——这样，傅立叶对几乎与玩耍无异的“令人愉快的劳动”的渴望在第一世界资本主义制度下得到了实现。最有能力利用这种机会的是受过高等教育的年轻人，而在过去，他们这样的年轻人正是反社会的激进分子。

马克思把不直接生产有用物品的劳动称为“非生产性劳动”，这种劳动一直在经济中发挥着突出的作用，如今比直接的生产性劳动更加重要。马克思无法想象，资本家和为虎作伥的政客会认为，为了他们自身的利益，应该减少工人的繁重劳动。这种繁重劳动正是马克思注意的焦点。《资本论》最感人的部分描述了从血汗工厂的车衣女工到上班时间长得危险的铁路信号员，各行各业的工人累得精疲力竭的可怕情景。那些工作若不是过于繁重，若能让工人对工作方法与工作时间的安排有一定的自主权，本来并不令人厌恶；而马克思假设，在资本主义制度下，这两个条件都无法达到。单调繁重的劳动今天仍然存在，但已不再普遍，白领工人的工作比起以前也不再那么令人生厌。电话服务中心的工作比较枯燥，但办公室的很多工作本身就很有趣，还为人提供了社交的机会；另一方面，驾驶长途卡车使不太喜欢社交的人摆脱了与人打交道的负担，这个工作自有其乐趣，个人

自主权大于许多名声更好听的职业。简而言之，说“令人愉快的劳动”这个目标是乌托邦式的胡思乱想是不对的，但认为要实现这一目标就必须改变生产资料所有制同样不对。技术的进步、生产力的提高、工会促使资方对工人更加人道、不同社会和同一社会不同成员的不同偏好，这些因素起的作用比资本所有制大得多。

结束本章的讨论时，需要提醒一点。人是历史动物，驱使人行动的力量有对未来的憧憬，也有对往昔的回忆。本章大胆地宣称，必须放弃那些憧憬中的一个，这必然会招致反驳，就像世界上大片地方即将开始政治的去世俗化时，一些评论家论述世俗化的不可避免，因而招致反驳一样。

---

1. 在但丁的《神曲·地狱篇》中，但丁描写的地狱之门上写着：“入此门者，当放弃一切希望。”——译者注

2. 1941—1953年任通用汽车公司总裁，1953—1957年任美国国防部长。——译者注

3. 指制度。——译者注

4. As argued by Fukuyama, *The End of History and the Last Man*.

5. O wen, *A New View of Society*; Bakunin, *Statism and Anarchy*; Bellamy, *Looking Backward*; Morris, *News from Nowhere*; Kropotkin, *The Conquest of Bread*; Fourier, *The Theory of the Four Movements*.

6. Marx and Engels, *The Communist Manifesto*, p. 221.

7. O wen, *A New View of Society* and *Report to the County of Lanark*.

8. Bellamy, *Looking Backward*, pp. 3-6.

9. Ignatieff, *The Needs of Strangers*.

10. Marshall, *Citizenship and Social Class and Other Essays*.

第二十五章
法西斯主义与独裁



极权主义、法西斯主义与非理性主义

本章先回顾在第二十三章提及的关于大众非理性主义的一些焦虑，并用它们来解释20世纪中期为何出现了扭曲了欧洲政治的独裁政权，然后把注意力转向法西斯主义在德国和意大利的表现。为确保对一些有意思的思想家的介绍准确、全面，需要严格区分对非理性主义政治的支持和对非理性信仰在政治生活中地位的分析。纳粹主义的邪恶与非理性自不待言，但我尽量对乔治·索列尔的聪智做出充分的描述；可以说，无论对左翼还是右翼的非理性主义来说，索列尔都是铺路人。本章结尾处将最后一次重提软性暴君制，讨论对出了纳粹主义的虎口又入阿尔杜斯·赫胥黎的《美丽新世界》那种严密的社会控制的狼窝的担忧。许多批评家认为，奥威尔的《一九八四》不如《美丽新世界》对未来预测得准确。注事实上，赫胥黎自己也因现实如此迅速地模仿了他的小说而惊诧不已。

“极权主义”在此永远要当作加了引号的词来理解，它代表“一整套政治现象，包括独裁、针对政治异见者和其他敌人的系统暴力、以国家恐怖作为日常治理工具、把除执政党创建或管理的机构以外的所有机构全部摧毁或使其政治化、一步步模糊公共与私人领域的界限，等等；这一切都是为了确保政治精英完全控制生活的每一个方面”。引号还标志着两方面的怀疑：一是对于极权主义是20世纪苏联和纳粹政权的共同特点这一观点的怀疑，二是对于在其他情况下滥用这个名词的做法的怀疑。

非理性主义

一说第二次世界大战后政治理论已死，一个原因是理性的政治家在席卷全球的反理性浪潮面前束手无策。探求人该如何治理自己没有意义，没有人会对此感兴趣。大众永远更喜欢煽动者的蛊惑。20世纪是领袖崇拜、政党崇拜、恐怖执政和集中营的世纪，是使用现代技术达到包括征服和大规模谋杀在内的原始野蛮的目的的世纪。在这些力量面前讨论政治道德如同在潮汐面前讨论气象学伦理一样毫无用处。矛盾的是，苏联的斯大林主义、德国的纳粹主义和意大利的法西斯主义这三个范例虽然是作为大众非理性的表现来研究的，但其中的两个对知识分子有着强大的吸引力。就连纳粹

主义也有思想家为之辩护，包括做辩护士的时间比较短暂的哲学家马丁·海德格尔和时间长得多的法学理论家卡尔·施密特。纳粹主义的大部分内容是非理论性、反知识的，但意大利法西斯主义吸收了一些对大众社会的性质、资本主义经济的脆弱性、民主的失败以及现代化造成的失落的重要分析。由于“法西斯”已经成了贬义词，不再是分析用语，法西斯运动依靠的政治社会学和政治心理学的影响力也因而遭到了埋没。

虽然一说政治理论已死，但20世纪又被称为意识形态的世纪，这里的“意识形态”指的是旨在催促受众去行动而不是启发他们去思考的思想。这样的意识形态与所谓的大众非理性之间的联系显而易见。沃尔特·里普曼坚持说，公共舆论靠的是图景，不是智力，激励行动的思想体系重在描绘生动的图景。注 行动可以是为了捍卫现状，可以是为了回归传说中的过去，也可以是为了追求乌托邦式的未来。意识形态可以具有宗教色彩，也可以基本上立足于世俗，可以鼓吹千禧年主义，也可以不信千年王国；但必须以行动为导向。极权主义政权的兴衰以及知识分子在创造那些政权赖以维持的意识形态中的作用，这些构成了关于意识形态性质的争论的大背景。似乎知识分子不仅和所有人一样，常常不经思考就轻信一些无稽之谈，而且还特别愿意创造新的无稽之谈。许多社会学家喜欢这样来解释极权主义：它是非理性思潮席卷政治生活的表现，历史上每当发生社会巨变，就会出现这种现象；目前出现这种现象是因为快速混乱的工业化进程、第一次世界大战令人刻骨铭心的恐怖、战后国界的重新划分和新国家的成立，这一切都使大众茫然无措。

1933年到1945年统治德国的纳粹政权最恶名昭著的行为是对600万犹太人进行大规模屠杀，企图把犹太人从地球上抹去。可以认为，反犹主义或种族主义是法西斯极权主义的基本特点。法西斯主义的特点是把世界分为非友即敌两部分，但各国种族主义的深度和恶劣的程度不同，目标也各异；墨索里尼的政权是野蛮的独裁政权，但在1938年与纳粹德国结盟之前，并不反犹。在1943年9月意大利与同盟国达成停战协议，德国军队占领了意大利之前，意大利的犹太人并未遭到大屠杀。尽管如此，对任何以极端民族主义为基础、以力战国内外强敌的信念为助力的意识形态来说，种族主义都必然是它的一部分。然而，两次世界大战之间的欧洲最经常提及的敌人却不是不同的种族，而是“国际布尔什维克主义”。这说明了欧洲和美国的保守派为何喜欢意大利、德国、西班牙和其他法西斯的原因。纳粹党指称，布尔什维克主义是犹太人的阴谋；种族主义就这样和反共联系在了一起。极端纳粹分子将布尔什维克主义视为犹太人针对雅利安种族的一项阴谋的社会主义版本；它的资本主义版本则是银行业和国际金融业的掠夺。

斯大林主义中大众非理性主义的作用殊难确定。马克思主义从来不反知识，从来不要求追随者用自己的鲜血去思考。任何人，只要思考过马克思

倡导的是何种唯物主义，或者“苏联是国家资本主义社会还是畸形的工人国家”这个困扰着托洛茨基的追随者的问题，都会得出结论说，马克思主义高度重视知识，马克思主义者高估了思想在社会与政治生活中的作用，过于关注思想的正确性。第一代俄国社会民主党人，如格奥尔基·普列汉诺夫、尤里·马尔托夫和列宁本人，都是真正的饱学之士，思维缜密，具有很高的理论水平；苏联直到1991年解体之前，都自称是按照马克思主义管理国家的。

苏联的斯大林主义与法西斯主义的对比十分鲜明。法西斯主义是公开的极权，要求公民完全忠于国家，坚决反对把私人忠诚与公共忠诚分开的自由主义思想。在佛朗哥的西班牙，公共建筑墙上镌刻着“一切为了祖国”（Todos por la patria）的口号；墨索里尼声称，他通过追随他的法西斯分子完全控制着意大利社会。法西斯主义在实践中混乱无序，腐败不堪，但它想完全掌控局势的心愿是不可否认的。表面上看，马克思的追随者对法西斯主义的各个方面都持坚决反对的态度。马克思主义是普适性的理念，不是种族主义的思想。它像基督教一样，希望建立一个没有犹太人与非犹太人之分、没有希腊人与蛮族人之分、没有奴隶与自由人之分的世界。对马克思主义者来说，大众动员起来激情满怀地为民族献身的想法简直是莫名其妙。无产阶级无祖国。无产阶级革命后，国家将不复存在；届时社会由谁领导尚不清楚，但认为革命后还会出现魅力四射、一呼百应的领导人纯为匪夷所思。组织合理的工人自治协会将根据具体生活中的需要安排自己的事务，但没有领导者和被领导者之分。乔治·奥威尔的反乌托邦小说《动物农场》（*Animal Farm*）讽刺了斯大林主义和追随斯大林的人对这一理想的糟改，给并非马克思主义者但向往马克思描绘的共产主义乌托邦并对其寄予希望的人泼了一盆冷水。奥威尔在其他的作品中提到，没有无产阶级政府这回事，顶多是由前无产者组成的政府。

然而，关于极权主义的叙述强调了据称是斯大林主义的苏联、纳粹主义的德国和法西斯主义的意大利的一些共同特点，包括单一政党垄断权力、大规模动员群众、搞领袖崇拜、摧毁工会等一切居间性的非国家组织，以政治化的赝品取而代之，消灭隐私权，使家庭不再是躲避国家的庇护所，用专横的暴力和恐怖统治取代法治，等等。我们已经看到，奥尔特加·加塞特一提到“大众”自然地表达政治意见，首先想到的就是，他们将使用蛮力去干预他们不知道如何控制的事务。研究极权主义的理论家强调的是这个进程的第二阶段；大众暴力可能会冲垮一个自由或民主的政权，也可能是对战争使一切权威土崩瓦解的反应，但在极权政权下，大众完全处于精英的控制之下。极权主义是大众社会的现象，然而在极权国家中，大众不能自主发挥作用。除了乔万尼·秦梯利在哲学上为意大利法西斯主义提出的辩护以外，所有对极权主义的叙述都把普通人描述为精英的原材料。领袖或党会把他们集合起来，形成战斗力量。

虽然在墨索里尼的意大利，法西斯主义理论家把“极权”当褒义词来用，但是这个词主要是冷战期间政论家的常用词。那时和后来，都有人正确地批评说，用“极权”来形容纳粹政权和斯大林政权，造成了它们能够高效控制社会的假象，其实这两个政权哪个也没有达到高效。对极权主义的讨论方兴未艾之时，伯克对法国大革命的批判再次得到重视，这不应令人意外。伯克起初也认为，普赖斯、潘恩及其盟友的政治理性主义虽然错误，但不失为严肃的政治观点，但很快就改变了主意，把它比作瘟疫，认为若不通过刑事起诉来将其彻底消灭，它就会给英国带来混乱和流血。然而，有人说关于这个时期政治思想的扛鼎之作《极权主义的起源》（*The Origins of Totalitarianism*）的作者汉娜·阿伦特出于狭隘的政治理由，企图模糊马克思主义与法西斯主义世界观之间的区别；此言完全没有道理。阿伦特当然关注苏联和纳粹德国之间的相似之处，但她这样做不是出于敌视苏联的冷战观点，而是要捍卫一种具有明显政治特征的自由形式，使之不致受到她认为大众社会的成长必然会带来的威胁。迷失在孤独的人群中的个人会轻易地被拉入左的或右的极权事业，自由民主对此束手无策，因为它已经忘记了真正的自由是什么。

让我们暂且把这些论述放在一边，把纳粹德国和法西斯意大利的意识形态基础与政治现实视为单纯的历史事实，来发掘它们的根源。对法西斯主义的研究貌似比较困难。第一，大部分法西斯理论都具有强烈的反智主义的特点。这并不影响对它的研究；据说，心理分析发现人的行为存在着深层的非理性特征，但解释这些特征以及人自己为何对它们没有意识，这本身就是理性的论述。性快感与理智没有关系，但要说明人为何经常达不到性快感和如何达到性快感，这就需要理智了。同样，可以把法西斯主义的非理性因素与关于它们是什么以及它们为何重要的理性论述区分开来；更重要的是，法西斯思想家自己可以通过完全理性的推理，说明为什么至少某些层面上的政治必须以非理性的方法来推行。

第二，法西斯主义没有一个核心理念，这的确给分析家造成了困难；一个马克思主义者若是不相信阶级斗争、无产阶级民主和国家的消亡，就根本不能算是马克思主义者。对法西斯主义者却没有类似的衡量标准。当然，不相信领袖或认为国家不值得效忠的人不可能是法西斯主义者，但许许多多的人忠于自己的国家，认为国家的领导极其重要，他们身上却一点法西斯主义的影子也没有。

第三，大多数法西斯主义都有极端民族主义的特点，但任何极端民族主义者都全心全意地忠于自己的国家。一个意大利人若是合格的法西斯主义者，就必须认为意大利和意大利人比德国和德国人，或英国和英国人更好；但如果他是法西斯主义思想家，就必须超越他对意大利的忠诚，来解释为什么德国人和英国人不爱意大利而热爱他们自己的国家乃意料中事，

不应对其有任何微词。极端民族主义在理论与实践上都给法西斯国家之间的合作造成了困难，令人怀疑建立法西斯国际是否可行；但它在原则上是站得住脚的，好比父母在自己和别人的孩子之间更爱自己的孩子，也知道其他父母同样更爱他们自己的孩子。

最后，“法西斯”现已成为完完全全的贬义词，说某人是法西斯分子等于是说他不可理喻。当然，法西斯主义的很多内容的确是无法理喻的，但是有些作家，包括乔治·索列尔、罗伯特·米歇尔斯、乔万尼·秦梯利和卡尔·施密特，对近似法西斯主义的思想或法西斯主义本身提出了清楚连贯的叙述。许多不信法西斯主义的人发现，他们著作中的许多内容很有道理，他们的声音是值得听取的。

法西斯主义

前面提到，有人批评说极权主义的概念是一种意识形态的手段，用来混淆共产主义和法西斯主义政权，特别是混淆斯大林主义和纳粹政权之间的区别。因此，必须先弄清法西斯极权主义的特有要素，然后再去看“软性”极权主义。关于法西斯主义的起源，众说纷纭。有人说，非理性独裁主义者约瑟夫·德·迈斯特即使不是极权主义的创始人，也是倡导这一概念的先驱。德国哲学家约翰·戈特弗里德·冯·赫尔德坚持认为，各不相同、几乎无法互相理解的不同文化在形成人的不同特性中发挥了重要作用，他的这个观点被视为非理性民族主义的基础。比较可信的观点是，19世纪末和20世纪初那段时期内，好几个决定性的因素聚在了一起；它们彼此影响颇深，将它们区分开来只是为了分析起来方便，并不能确定清楚的因果关系。这些因素是种族主义、民族主义、非理性主义和反自由主义。

许多评论家正确地指出，这些因素也可能存在于其他的政治思想中。可以说，帝国主义既信奉种族主义，也是自由开明的，因为它可能真心关注被优等种族管理的劣等种族的利益，愿意教导那些劣等种族如何开明地管理自己的事务。自由民族主义不仅非常普遍，而且在19世纪期间是奥匈帝国最突出的民族主义形式，虽然也许不是最激情洋溢的形式。另一方面，大多数形式的社会民族主义（socialist nationalism）都与国家社会主义（National Socialism）[注]风马牛不相及。反自由主义在概念上造成的困难较大。它是法西斯主义的一个要素，这加大了对法西斯主义分析的难度，原因显而易见：社会主义既反资本主义，也反自由主义，在这两方面它与法西斯主义的立场相近；20世纪的自由主义接受了社团国家（corporate state）的模式，这使得至少一位作家认真思考起“罗斯福新政”是一种形式的“自由法西斯主义”这个问题。[注]

暴力

上述因素在靠暴力推动的运动中结合在一起的时候，就构成了法西斯主义。人们经常把暴力运动与法西斯主义或亲法西斯主义作家的非理性主义相联系，然而，对此不能妄下结论。“发现”人的心灵深处存在非理性并不一定意味着最好的疏导办法是对敌人采取暴力。一旦知道文明只是薄得惊人的一层皮，就会力行克制，努力捍卫自由的价值观。韦伯讨论“理性-守法”国家的合法性时对此多有讨论；弗洛伊德的《文明及其不满》（*Civilization and Its Discontents*）中这样的内容更多；维尔弗雷多·帕累托的政治社会学中也有类似的内容。读过弗洛伊德的著作后不得不收敛雄心的自由主义者看到，在政治中达到一定的理性是痛苦而又艰难的历程。为了不致诉诸暴力，造成自我毁灭，必须放弃许多眼前的满足，而延迟满足殊非易事。这并非说自我控制与延迟满足不重要。人越强烈地感到自己内心隐藏的感情是多么暴烈，就越可能决心找到办法来控制这些感情。

20世纪30年代期间，许多评论家分析法西斯主义的吸引力时都着重于它如何使人得以摆脱自我控制的束缚，如何为思想家所谓人类固有的侵略性提供了宣泄口。30年代，罗素和杜威都认为，反叛的法西斯主义对人的吸引力不言而喻在于它的暴力性质；他们二人也正是因为暴力对人有吸引力，才敦促读者对它远远避开。西欧自从1950年开始，美国则是从1940年开始，秩序的稳定和经济的繁荣都达到了历史上惊人的高度。今天，几乎没人认为现存的社会和经济秩序已经坍塌，使用正统的政治手段来修补完全无济于事。然而，20世纪30年代期间，美国的失业率高达25%，经济体系似乎崩塌倾圮到无可挽救的地步；中欧和东欧的情况更为严重。第一次世界大战后的许多新生国家不但经济疲敝，而且缺乏合法性，深陷左右两派的斗争之中。与此同时，那些国家的许多公民把自由民主视为谎言，认为那是战胜的协约国在凡尔赛和会上强加给他们的。尽管不能采用把社会和政治制度全部打碎，从头来过的政策，理性的人也通常对现行制度毫无眷恋。墨索里尼轻而易举地摧毁了意大利的议会民主，这是一个教训，说明腐败无能、高高在上的政治领导人得不到公民的忠实拥护，也说明迅速的工业化和战争失败会造成社会不稳定。

种族主义、民族主义、反自由主义

19世纪下半叶，现代意义上的种族主义成了知识分子或半知识分子的严重关注，其实它一直是人类思想的痼疾，尽管在历史不同时期表现的形式不同。种族主义思想可以追溯到亚里士多德，他坚信野蛮人天性不适合政治生活，给希腊人当奴隶是恰得其所。《旧约》里的以色列人接到耶和华的旨意，要他们发动种族清洗，不过不是为了今天我们所理解的“以族裔为基础的”理由；上帝想要他选中的人民在膜拜其他神祇的部落占领的地方

定居，为了实现上帝的计划，只能干掉那些部落。托马斯·潘恩的《理性时代》（*The Age of Reason*）相当尖锐地批评了耶和华的种族灭绝倾向，但主要是出于理性主义和人道主义的理由。潘恩认为，耶和华下令进行的种族灭绝是毫无意义的残酷。然而，那种种族灭绝的动机是宗教性的，不是种族性的，而且无论如何，沙漠部落之间的仇斗与2000年后工业化欧洲社会的政治完全不可比。

两次大战之间，对法西斯主义影响重大的种族主义有两个成因：一个是欧洲海外扩张过程中与前工业社会的遭遇，另一个是古老的反犹传统。纳粹种族主义首先是反犹的，其次才是一般性的种族主义，科学种族主义的次序却正好相反。在美国，注意的焦点是非洲黑人所谓的缺陷，因为在1861—1865年的南北战争前后的40年中，奴隶制这个“奇怪的制度”一直是美国政治的头号问题。20世纪晚期的科学种族主义已经完全去除了反犹的偏见，甚至把犹太人和东亚人置于文化、知识和经济的顶峰，那个位置19世纪时是由盎格鲁-撒克逊人占据的；但80年前，美国移民政策的反华反犹色彩非常浓烈。[注]希特勒本来就持有反犹偏见，又接受了戈比诺的弟子，瓦格纳的女婿休斯顿·斯图尔特·张伯伦的种族理论。根据这种理论，纯种雅利安人位于种族等级制的顶点；异族通婚对一个种族来说不啻大祸，只有把犹太人逐出欧洲才能保住欧洲对世界的统治。德意志反犹主义源远流长，可以追溯到第一次十字军东征时对犹太人的迫害和大规模屠杀；它既有德国自己的特点，又受到了19世纪末传入德国的带有明显俄国色彩的反犹主义的影响。“灭绝犹太人”是俄国的观念，不是德国的，这一观念遍及俄国社会的各个阶层。即使是相对开明的末代沙皇尼古拉二世也因唯恐杀不尽犹太人而悲叹，丝毫不以这个狠毒的念头为耻。拿破仑时代，犹太人在各个德意志邦国遭受的法律钳制一度似乎要被全部废除，但拿破仑战败后，那些限制又重新建立了起来。普鲁士重新施行了禁止犹太人从事律师行业的规定后，马克思的父亲不得已皈依了路德宗。19世纪末的俄国政治造成了西欧种族主义的恶化，因为俄国对犹太人的迫害将俄国和东欧的犹太人赶到了奥地利和德国，操作民粹的政客于是找到了煽动工人阶级的反犹情绪这条通往权位的捷径。尽管如此，法西斯主义有足够的理论基础作依靠，不需要种族主义；前面已经说过，墨索里尼对关于纯种雅利安人的狂想不感兴趣，到了30年代末才迫于希特勒的压力而采纳了反犹的政策。

另一支思想也许没有种族色彩也照样重要，但总是免不了沾染种族的色彩。这就是19世纪80年代开始的“血与土地”运动（“blood and soil”movement）。它本身是法国和德国民族主义的一个重要组成部分。把这个思想阐述得最清楚的是夏尔·莫拉斯和莫里斯·巴雷斯这两位法国人；名副其实的法西斯政治理论几乎全是法国人提出的，只除了秦梯利的理论。巴雷斯是小说家，也是政治家，还是法兰西学院的院士；他创造

了“无根之人”（*déraciné*）这个词，指离开了祖祖辈辈居住的土地，变得性情无常、自我中心的人，这些人构成了对国家和民族的威胁。犹太人是典型的无根之人，对法兰西民族来说也是典型的危险。人们可能会纳闷，巴雷斯和斯大林等人诋毁犹太人的“无根的世界主义”的时候为什么不静下心来想一想，一个如此热切地盼望在上帝许诺给他们的土地上定居的人民当初是怎么成了无根之人的；他们显然没有想过这个问题。巴雷斯开始从政时是信仰社会主义的修正主义者，但在德雷福斯事件[注]期间急剧转向右倾，后来一直作为民族主义者担任议会议员，代表巴黎的一个选区。

法国民族主义的源头是激进的法国大革命，但被巴雷斯重新定义后，成了反对革命的保守派的理想——尚武、排外、反犹、对人权的传统深具敌意。巴雷斯生于1862年，第一次世界大战结束后不久即于1923年去世。夏尔·莫拉斯比他仅小6岁，经历了20世纪30年代的冲突。莫拉斯在维希政府[注]当权期间充当政府元首贝当的宣传喉舌，法国解放后被判终身监禁。他与巴雷斯的区别表明了给他们的思想贴上固定的标签是多么困难。巴雷斯反对君主主义，莫拉斯却想重建没有议会，但权力下放的君主制。巴雷斯是坚定的天主教徒，莫拉斯的民族主义信念却促使他转向了反天主教的方向。莫拉斯对古希腊的衷心钦佩是促使他反对天主教的又一个因素；雅典和耶路撒冷之间，他毫不掩饰地站在雅典一边。在莫拉斯看来，基督教的犹太起源是一大污点。他的生涯显示了法西斯极端民族主义者面临的一个难题。他痛恨当时的法国自由派和社会主义者，因此必然与法国的敌人站在一边。然而，他又激烈地反对德国，对现代的意大利满心轻蔑。他出于无奈才提倡与墨索里尼结盟，到1940年即灰心地认为己方必败。1945年，他因支持他所憎恶的人对法国的军事占领而被判入狱。

“血与土地”运动基本上是民族主义运动。大部分有关法西斯主义的论述都正确地把民族主义作为其中心因素。即使如此，莫拉斯的生涯表明，法西斯主义者对事实上的民族与理想中的民族是否一致一贯存疑。20世纪30年代的英国法西斯主义者经常被反犹情绪和对英国温和的自由主义政治制度的敌意冲昏头脑，甚至认为自己的国家是纳粹德国，而不是他们实际所属的不列颠。忠于“血与土地”的原则并不总会直接导致民族主义，也有可能导致具有强烈地方色彩的观念；这是莫拉斯希望建立分权君主制的部分原因。热爱本乡本土的人很容易认为，身处遥远首都的政治领导人腐败无能，只牟私利，不能指望他们保护自己的家乡。说民族由不同的地方和生活方式所组成的主张得到民族主义者的支持并非绝对不可能，但非常罕见；他们一般认为，对地方的忠诚危及了单一不可分的民族的完整。

法西斯主义的驱动力是强烈的负面感情，这不应令人惊讶。在不同的情况下，它有时像是左派运动，有时又貌似右派运动，这同样不应令人惊讶。它的敌人是自由议会民主，而自由议会民主显然会受到社会主义者和保守

派的两面夹击，此外还有不耐烦靠辩论治国的激进分子和革命者的攻击。乔治·索列尔的《反思暴力》（*Reflections on Violence*）提出了负面情感飙升的一个原因，罗伯特·米歇尔斯从德国社会民主党人到墨索里尼的崇拜者的转变显示了另一个原因。法西斯主义者和民族主义者攻击的目标很明确，那就是将个人置于国家之上的19世纪自由主义。自由主义国家的合法性来自它对公民权利的保护，公民得到国家保护的权利先于国家得到公民效忠的权利。黑格尔曾试图以比较细致的方式表示对这种观点的反对，坚持说虽然近代国家必须是自由的宪政国家，但是个人的权利仍然是国家创立的。批评者正确地指出，黑格尔在个人与国家之间达成平衡的企图并未成功。极端民族主义者和他们的同路人不为所动，他们认定自由主义是错误的。他们只接纳了黑格尔的社团主义理论，再加上战争是国家健康标志的思想。

一位批评家是左派还是右派常常并不明显，索列尔就是例子。他的《反思暴力》甚至被理解为告诫读者勿过分相信理性。如果能深刻意识到人类理性的弱点，即可加以防范。如果知道自己在何种程度上受神秘莫测的念头的左右，就能帮助理智管好自己的行为。对索列尔友善的评论家视他为弗洛伊德的盟友，因为他认为人容易受非理性冲动的操纵，他不像理性主义者那样乐观，而是仅希望理智能对人的非理性产生有限的控制。正如弗洛伊德声称他无意使人快乐，仅希望以“普通的不快乐取代神经质的抑郁痛苦”，可以认为索列尔是希望以普通的无常识来取代纯粹的非理性。

非理性主义

这个评论既是对索列尔的溢美，又是对他的贬低；此人的有趣之处正在于他自成一格，无法把他归类定性。索列尔生于1847年，卒于1922年。他从佩皮尼昂的理工学院毕业后一直在负责公共工程的法国桥梁公路局工作。退休后，他成了政治理论家，开始时是正统的马克思主义者，但也拥护各种反资产阶级和反民主的信条，从莫拉斯的君主主义到列宁的革命共产主义。他涉猎范围极广，就苏格拉底的审判、历史唯物主义的性质和马克思主义的历史等主题都写过卓有见地的文章。他的所有论述中一个清晰不变的因素是他反对的对象——资本主义和自由民主。索列尔在1908年撰写《反思暴力》的时候，正值他对法国的无政府工团主义运动深感兴趣之际；那是一场左翼社会主义运动，顾名思义，它的目的是废除资本主义，代之以由工人自治团体组成的国家。要达成这一目标，首先需要发动无产阶级的总罢工；无产阶级总罢工的“神话”就是《反思暴力》的中心思想。但索列尔实质上是面向过去的回顾性思想家，他的灵感来源是古希腊。

他仇视现代资本主义，不是因为它造成了财富和福利的不平等，而是因为它带来的工业化大规模生产毁灭了手工艺人这个行当。问题是，是否有办

法在现代世界中恢复工匠的理想？索列尔的回答是，工人运动必须有一个“理想化的概念”作指导，那就是使用暴力一举彻底推翻现存的资本主义秩序。索列尔这个理想化概念有许多奇异之处，其中之一是，他坚持说，全面推翻资本主义必须发生在经济繁荣时期。只有当工人和资本家充满信心和斗志的时候，才有可能爆发他认为是必不可少的大决战。决战双方不能怀有针对个人的仇恨；工人应把资本主义秩序视为应予粉碎的巨大障碍，但绝不能把资本的拥有者看成是坏人，也不能对资本家进行人身虐待。这个观点在马克思说资本家是生产关系的“承载者”的论点中略见踪迹，但马克思的论点与索列尔希望劳资之间爆发空前的却不针对个人的大决战的心愿相去甚远。

需要说明为什么索列尔提出的理想化概念其实是后顾性的。表面上看，推翻现存的资本主义秩序，代之以无政府的工人合作团体，这是进步的理想。然而，索列尔更深层的目的是恢复手工工匠的道德伦理，这远非对马克思关于实现幸福和闲适、合理减少繁重劳动的论述的进一步阐释。索列尔以他典型的口吻称马克思主义为“社会抒情诗”，这是对马克思主义的赞扬。他不认为马克思是理性主义者。他坚称马克思对社会主义乌托邦的描绘不是完整的蓝图，但赞扬马克思能够直扣人的心扉，激起行动的热情。索列尔也想激起行动的热情，所以他欣赏美国资本主义，因为美国的大工业资本家表现出了咄咄逼人的进取精神。他们是荷马式的英雄，是弗里德里希·尼采的天然门徒。注索列尔不要妥协，不要福利国家，也不要工会去努力争取增加工资，减少工作时间。他要的是一场终极大战。

这个思想为何吸引了墨索里尼呢？法西斯政治理论一个一贯的特点是鼓吹组合国家（又称社团国家）论，在这样的国家里，政治代表制度是围绕着各人在经济中的不同作用形成的。20世纪早期的许多批评家都认为，资本主义显然无法带来繁荣，任何制度，只要是个人只管自己赚钱，企业间缺乏协调，都不可能带来繁荣。非社会主义者不赞成废除私有财产，许多社会主义者则认为，把整个经济当作企业来管理是异想天开。左派和右派都想出了各种形式的职能性代表制度，以图既把工人纳入政治决策进程，又弥补市场的不足，协调经济活动。工人社团就是其中之一。在法西斯的实践中，这些社团成了被政府利用的机制，用来制约工人，确保他们接受对政府最合适的劳动条件。第一次世界大战后，在后来改名为里耶卡的阜姆做过一次社团主义的实验，那次实验有些疯狂，但立意真诚。在法西斯主义知识分子，诗人加布里埃尔·邓南遮主持的短命的独裁统治下，阜姆城建起了一个社团主义的政府，包括九个社团，各自代表工人、管理人、专业人士等，后来邓南遮又加上了第十个社团，代表诗人、预言家和所有精神高尚的人。这个实验还没来得及失败就被外部力量叫停。墨索里尼崇拜邓南遮，把他封为亲王，但邓南遮除了对意大利法西斯美学的影响之外，对法西斯政治的影响微乎其微。

意大利法西斯主义主要的两位理论家是阿尔弗雷多·罗科和乔万尼·秦梯利。他们二人都知道，法西斯主义是个大杂烩，包含了从黑格尔、圣西门、马克思、尼采和索列尔那里拿来的各种思想，不过他们并不认为这是难为情的事。罗科是意大利法西斯主义中心圈子的一员，所以影响更大一些；秦梯利的哲学造诣要高得多，但他的著作不在墨索里尼的日常阅读之列。法西斯主义的实质与19世纪自由主义截然对立，它的目标就是要取代自由主义，但它最终的推论结果使人难以相信。秦梯利宣称，法西斯主义给现代人带来的是真正的自由，法西斯的自由比自由主义的自由更高级、更重要，但依然是自由。人们可能会以为，法西斯主义的理论显然应该是保守的，一定限制内的自由当然最好不过，但秩序是第一优先。秦梯利却没有这样说，他说法西斯主义能够实现19世纪放任自流的自由主义实现不了的自由。

他的思想如下：自由主义使人漫无方向，不知所措；人在内心深处愿意和他人一起努力，致力于大家在道德上共同衷心支持的事业，但自由的个人主义阻碍了这种愿望的实现。无数天主教思想家也曾如此批评过自由主义，意大利法西斯主义能够出色地适应当时当地的原因之一就是它在意识形态方面与梵蒂冈保持着良好的关系。法西斯主义认为，议会民主是一个错误，自由主义宣扬的政治平等是虚假的概念，弄得每个人都自以为是国家栋梁，其实只有真正有才者方能领导社会。结果是，政治上的侏儒管理着腐败、谋私、不透明的政治制度，造成公民对它鄙弃疏远。这个批评同样适用于不加收敛的资本主义，今天也的确有人发出了这样的批评。工人劳动是为了糊口，工厂主办企业是为了自己多赚钱，但双方都没有社会义务感。需要机构制度来恢复社会团结，变谋求私利为公共服务，并确保国家元首由伟大的领导人来担任，社会的领导阶层真正是精英人士。至于法西斯主义的极权特点，秦梯利对其大加夸耀，说法西斯主义是涵盖全部社会生活的精神理念。(注)

社团主义

这就提出了一个问题：如何在自由社团主义与法西斯主义之间做出区分？许多观察家认为，20世纪30年代中期罗斯福总统为推行“新政”而匆忙拼凑起来的经济制度与意大利法西斯主义的制度并无二致。当时，美国建立了五花八门的“局”和“署”，以便更好地组织生产，减少失业。法西斯主义重视自给自足（努力实现自足，使国民经济不受全球经济冲击的影响）的理由与美国的保护主义不同，但二者的激烈程度大致一样。法西斯主义热切希望实现国家的自给自足，这是基于极端民族主义的思想，也是出于经济必须永远处于备战状态的理念，而美国的保护主义则是由于错误的经济学主张和采取行动的冲动，尽管谁也不知道应该采取什么行动。19世纪的自由经济缺乏组织协调机制，在20世纪，必须由国家来提供这些机制；这就

是19世纪放任自流的自由主义与罗斯福新政的自由主义之间的分别，但自由社团主义与它的法西斯表亲大不相同。

在认为应当建立“社团国家”、选择现代国家的管理精英时应任人唯贤等方面，美国和意大利差别不大。无论是在美国，还是在意大利，口口声声要任人唯贤的领导层都并非完全言行一致；他们都安插自己的朋党，只有当那些人太过无能的时候才开革不用。20世纪30年代的人普遍认为，从苏联到美国，所有现代社会都在发生管理革命，这个想法有一定的准确性。不能说这比一个社会是否承认生产资料私有制更加重要，更不能说它比一个社会是一党独裁还是多党民主更加重要。但是，大规模工业的增长造成了管理方法上的一致，也建立了企业与政府的关系，这个想法在一定程度上是对的。最先提出这个思想的很可能是圣西门这位最先论述“工业社会”的理论家。我们今天的西方国家是社团国家，它是可调节的资本主义的代名词。

法西斯主义对与竞争者开展有意义的辩论不感兴趣。所以，必须再回来看一下秦梯利提出的悖论，即意大利法西斯主义能使人获得在自由主义社会中得不到的自由。秦梯利提出了两个区别；这两个区别以前也有人提过，但没有像秦梯利把它们派上如此用场。第一个区别是法西斯主义（墨索里尼的法西斯主义）与民族主义的区别；法西斯主义极为重视民族，但它并非民族主义的一种形式。秦梯利批评民族主义将民族视为先于个人的实体，它提出的“血与土地”的宣示强调民族是确凿的事实，与个人相对立。按照秦梯利的观点，巴雷斯和莫拉斯是民族主义者，却不是好的法西斯主义者。法西斯主义认为，民族是构成它的众多个人不断再创造的产物。秦梯利是黑格尔的好学生，理直气壮地把法西斯国家称为“道德国家”。

从这个观点中产生出了第二个区别。民族主义自上而下的权威观是错误的，根据这种观念，民族对个人来说是客观事实，国家领导人体现的权威也高于个人，这是简单的等级制。在法西斯主义社会中，权威却是从个人流向上层，再从国家流向个人；这是个循环的过程，但自由主义和过去的保守主义都误解了。秦梯利引用了墨索里尼对一个提问者的回答；提问者问到法西斯国家的基础是武力还是民众的同意，墨索里尼回答说，两者是不可分的。这也可以被视为一条扎实的黑格尔原则；国家离不开个人的同意，有个人的同意才有国家。但是，国家对个人的要求有武力作为后盾，除非个人将国家视为强制性的实体，否则他们的同意就无处寄托。秦梯利因此认为，法西斯主义给了个人以真正的自由；只有在合适的国家中才可能有自由，只有在这样的国家中，个人的权利才有保障。

这个理论显然不能服人，但最重要的是它与法西斯主义的实践不一致。新黑格尔派关于专制民族国家的理论假设人民会自发地一致同意国家所代表的价值观。这个假设基于黑格尔的另一个信念，即历史的发展将导致日益

合理的社会与政治制度的建立，所以，个人会对生活越来越满意，尽管只有哲学家才能把这种现象原原本本地解释清楚。这个观点为1875年到1930年间新黑格尔派政治理论家五花八门的政治倾向留出了空间。虽然他们中间没有主张放任自流的自由主义者，但是倾向于温和社团主义的自由主义者比纯粹的保守派要多。对于秦梯利为法西斯主义提出的哲学辩护，法西斯主义的实际表现是比任何哲学上的反驳都更辛辣的评论。敢于批评法西斯主义的人遭到黑衫军（*squadristi*）[注]的殴打，甚至谋杀；法西斯政权上台后，把持不同意见的人投入监狱，长期囚禁。元首[注]的高视阔步、装腔作势也难以用来佐证法西斯主义所宣称的，说它超越了左右派别之分，代表着一种全新的民族主义。

纳粹主义

尽管如此，还是不应把意大利法西斯主义、德国纳粹主义和斯大林主义一股脑儿地贴上“极权”的标签，混为一谈。纳粹主义几乎完全没有思想内容，它最重要的思想就是反犹主义，这一点与斯大林主义和法西斯主义都不一样。它们三者的共同之处在于德国法学家卡尔·施密特所谓的政治的实质，那就是，把世界分为敌友两部分。[注]施密特生于1888年，卒于1985年，和海德格尔一样，属于严肃的知识分子当中屈指可数的纳粹支持者。海德格尔尽管对纳粹主义充满幻想，但与纳粹政权的实际交集只有他担任弗赖堡大学校长的短短10个月。施密特则不同，他在第三帝国时期自始至终供职于纳粹的法律部门，在希特勒的支持者对纳粹运动中较为激进的反对派大开杀戒的“长刀之夜”事件发生之后，他还写文章为之辩护。战后5年内，他被禁止教书和写作，但他在去世之前就已成为美国保守派崇拜的对象。

施密特支持纳粹党，不是因为残暴的政权对连苍蝇也不会伤害的知识分子有着特殊的诱惑，而是因为纳粹党把施密特自第一次世界大战结束以来的一贯主张付诸了实施；这些主张也是对社会主义、议会政府和制宪主义持批评态度的无数德国人所共有的。其中一个是，任何政权都必须有独裁的因素，有魅力的领袖比任何议会制度都更能真正代表人民，所有权威都有超自然的因素。[注]不应因为这些想法导致了灾难就断言它们在本质上是愚蠢的。不要忘记，第一次世界大战结束时，本来头脑冷静的经济学家约瑟夫·熊彼特也曾设想过在奥地利恢复绝对君主制，重振已经衰亡的奥匈帝国的贵族政权。构想全面重建被摧毁的中欧各国是一时之风，而可调节的资本主义与自由民主结盟的可行性远不明显。强调必须建立独裁政权，坚信日常法律秩序需要有人愿意行使无情的法外权力作后盾，这个理念的危险不言自明，但不应夸大这类理念的怪异。与秦梯利的情况一样，也不应夸大这类理念对大多在它们形成之后才发生的事态的反映，以及它们对权

欲熏心的投机政客的行为的影响。只需认识到，法西斯独裁也是利用了本来相当可信的思想主张。

软性极权主义？

美国、英联邦和法国等西方盟国都自诩为反对“极权主义”、捍卫自由民主的斗士，1946年冷战开始后尤其如此。到那个时候，“极权主义”已不再指坚信独裁国家拥有无限权力的法西斯主义，而是用来泛指苏联共产主义以及依照它的模式建立，或由它一手扶植的政权最令人憎恶的特点。攻讦辩论中对这个词的使用导致了理论上的模糊，比如，奥裔英国哲学家卡尔·波普尔曾牵强地指称柏拉图是极权主义者。对波普尔的这个说法，批评者指出，极权主义只有在有技术能力的现代社会中才行得通，因为只有现代社会才有大众传媒，才有严格控制国民生活每一个方面的手段，而这些在古代社会均付阙如。他们还说，极权运动和法西斯主义的社会理论旨在打击自由主义。古代世界却没有自由主义可打击，也没有隐私生活供践踏。

1945年后关于极权主义的思想最有意思的一点是人们再次把注意力转向所谓的“软性”极权主义，这是托克维尔对软性暴君制的担忧的一个变体。原材料很早就已具备。20世纪第一部伟大的反乌托邦小说是叶甫根尼·扎米亚京于1924年出版的《我们》（*We*），虽然不是以作者的母语俄语出版的。按本书的标准，《我们》描绘的极权主义不够“软”，因为虽然大权在握的独裁者称为“大恩主”，但他统治的国家“大统一王国”使用强迫手段的程度几乎与乔治·奥威尔的《一九八四》不相上下，尽管主要手段还是宣传。“大统一王国”没有劳改营，但是有暴力。《我们》中的政府对社会实行完全控制，但不像斯大林那样进行大规模清洗。《我们》比《一九八四》更进一步，设想“大统一王国”几乎消灭了个性，使全体人民都思想一致，一切都是“我们”。与《一九八四》的描写一样，“大统一王国”面临的最大威胁是性吸引力，谁若受了它的影响，必然会发展出强烈的个人意识。任何能夷然自称“我”的人都几乎肯定会向权威提出质疑。阿尔杜斯·赫胥黎的《美丽新世界》比“大统一王国”更胜一筹。那个世界中净是经遗传工程改造、用无线电波控制的人，管理层用消费品、性自由、“有感电影”和使人产生幸福感的药品“索麻”来麻醉大众，防止叛乱。

《美丽新世界》代表了真正的软性极权主义。民众可以随心所欲，但他们的所欲是事先定好的。这与托洛茨基想象的乌托邦南辕北辙；托洛茨基幻想，有朝一日每个人都像亚里士多德一样聪明，最聪明的人能达到令人想象不到的程度。在《美丽新世界》的乌托邦里，为了眼前的满足，伟大的小说家和剧作家提出的令人痛苦纠结的问题被压制下去；随时可得的性满足消除了求爱不成的浪漫的折磨；就连死亡也不再是可怕的事，因为一旦对生活厌倦了，马上可以通过安乐死得到解脱。可能人们有时会感到不开

心，或焦躁不安，小孩子肯定会有这样的感觉，不过只要吸一口“索麻”就会变得心平气和。《美丽新世界》中的一位反英雄，负责欧洲的管控者穆斯塔法·蒙德明白，一些值得保留的东西被丢弃了，他也知道，人们都说他并未丢弃那些东西，包括莎士比亚的著作和《圣经》，还有“福特知道还有什么东西”[注]。但穆斯塔法·蒙德认为，对所有其他人来说，现状对他们最合适，伯特兰·罗素处于某种情绪中的时候也这样认为。

20世纪50年代和60年代的人焦虑地看到，富裕的西方自由民主国家开始变为《美丽新世界》的各种翻版。虽然没有幕后的控制者，没有奥兹的巫师，但自由民主国家（确切地说是实行自由民主制度的富裕国家）无意间达到了管控者有意造成的结果。至于怎么会发生这种情形，最有意思的解释是，富裕导致了“正常化”；关于一个有理智、有常识的正常人应是什么样子，该如何行事，想要什么，人们集体形成了一致的意见，这种一致意见的形成不是靠说教，而是通过商业广告的影响。表述这种感觉的标志性作品是戴维·里斯曼的《孤独的人群》（*Lonely Crowd*）。对富裕的民主社会中真正的政治选择遭到破坏发起的最激烈的攻击则来自赫伯特·马尔库塞，他中年时作为难民从德国来到美国，后来成为年龄不到他三分之一的年轻学生的精神领袖。

马尔库塞把弗洛伊德的心理分析与马克思的经济分析相结合，悲叹美国社会颠覆了历史规律。它没有使人民在生活中（按照法兰克福学派的激进派所接受的马克思和弗洛伊德的标准）真正得到满足，而是把本来应该造成对现代世界反叛的心理能量分流为对非理性、反人性的社会与政治秩序的默认，这种秩序的对外政策以核威慑为基础，维持经济靠制造无用的废物来满足广告商创造的人的“虚假的需要”。他的著作《单向度的人》（*One-Dimensional Man*）哀叹人类历史脱离了应循的轨道，同时又对如果所有不满的人能够团结起来将会产生的结果表示了极大的乐观。

这部著作和与之类似的其他著作的吸引力在于它们提出的设想：一个不是一党专制，不靠秘密警察、领袖崇拜和恐怖治国，保持私人和公共生活之间界限的社会也可以实施完全的控制。学生和支持他们的年长的激进分子谴责“制度”，批评者因此对他们大加嘲笑，但这个词表达了一个得到普遍接受的观点。当时，正统的社会学家和激进分子一样，也认为社会制度是在参与者浑然不觉的情况下运作的，这两种人的巨大分别在于社会学学者对社会制度持赞许的态度。所以，塔尔科特·帕森斯的结构-功能分析是为了显示育儿、教育、普及政治意识等方面的习惯如何天衣无缝地互相契合，产生出心理健康、适应社会、政治忠诚的公民。[注]无须多少想象力就能看到，持怀疑态度的人可以把这一论述颠倒过来，虽然只有像马尔库塞那样学富五车，才能把颠倒过来的论点阐述得如此神完气足。但是，一旦将其颠倒过来，就显露出了软性极权社会思想的极大缺陷。若没有无所

不能的领袖、一党专制、秘密警察和对恐怖手段的全面使用，情况就完全不同；纳粹德国和斯大林的苏联令人惊怖憎恶，是因为没有政治选择、政府独裁、暴力横行、政治谋杀肆虐、秘密警察无处不在。去除了这些因素，就只剩下了（在撰著者眼中）民众的平淡乏味。的确，人大多是习惯性动物，品味趋同，工作普通，为孩子操心，总是投票支持同一个政党，不指望地上的天堂很快到来；这种平凡也许是值得痛心的。但是，如果有人选择特立独行，可以不必害怕秘密警察半夜敲门，这一点不可轻视。把富裕社会中的日常活动与纳粹德国的凶恶相提并论实乃错误之论。

---

1. 即纳粹主义。——译者注
2. 19世纪末，法国犹太裔军官德雷福斯被误判犯了叛国罪，引发了法国社会的严重对立和冲突。——译者注
3. 纳粹德国占领法国时的伪政权。——译者注
4. 意大利的法西斯准军事组织。——译者注
5. 指墨索里尼。——译者注
6. 《美丽新世界》把福特尊为上帝。——译者注
7. Orwell, *Animal Farm*; *1984*. Huxley, *Brave New World*; Huxley expresses his surprise in *Brave New World Revisited.*
8. Lippmann, *Public Opinion*, pp. 1-32.
9. Marx to Zasulich, in *Selected Writings*, pp. 623-27.
10. Goldberg, *Liberal Fascism*.
11. Herrnstein and Murray, *The Bell Curve*.
12. Sorel, *Reflections on Violence*, pp. 230ff.
13. Gentile, “What Is Fascism, ” in *Origins and Doctrine of Fascism*, pp. 53-55.
14. Schmitt, *The Concept of the Political*, pp. 20ff.
15. Schmitt, *Political Theology*, pp. 36ff.
16. Parsons, *The Social System*.

第二十六章
现代世界中的民主



古代与现代

本章的结构很简单。先重温古今民主之间的差别，并在两种理论家之间做出区分，一种认为民主远远超过政治机制，代表着整个社会的特点，另一种则认为民主是用以回答“谁来统治”这个问题的一套安排。本章以约翰·杜威和约瑟夫·熊彼特分别作为民主的广义概念和狭义概念的代表。熊彼特的理论有马克斯·韦伯对现代工业社会中政治的看法和“领袖民主制”的思想作支撑。杜威的依据则是美国的政治经验和一套关于现代的性质的理论。

杜威和熊彼特撰著的时间在20世纪上半叶，当时民主处于弱势，世界由独裁主导。第二次世界大战后，发生了天翻地覆的变化，世界上大多数国家都理所当然地认为民主是好东西。这引发了两种不同的理论思考。一种把熊彼特的“现实”民主理论的范围加以扩大，使其更加符合现实；这方面最好的论述当属罗伯特·达尔1956年发表的《民主理论的前言》（*Preface to Democratic Theory*），一个重要的原因是，它毫不讳言多元民主的各种问题。另一种则是不断批评自由国家种种不足。捍卫参与性民主的人有时借助马克思主义的思想来谴责20世纪晚期民主国家的不平等，但更多的是批评自由民主国家没有给公民提供足够的机会，让他们参与对自己生活的管理。20世纪末，英语世界中最重要的政治理论著作是约翰·罗尔斯的《正义论》（*A Theory of Justice*）。该书和作为其后续的《政治自由主义》（*Political Liberalism*）把自由的原则定为民主必不可少的组成部分；雅典人会因此大为震惊，他们中间有些人也许后悔判处了苏格拉底死刑，但很难说服他们相信他们没有这样做的权利；托克维尔和穆勒也会感到吃惊，因为他们害怕民主会压倒自由主义。他们不会相信民主是自由主义的天然盟友，更不会认为“不自由的民主”一词是自相矛盾。本章以约翰·罗尔斯的著作结尾，但开头先来讨论人们比较熟悉的对比，即古代与现代的对比。

波利比奥斯、马基雅维利、卢梭和麦迪逊等形形色色的作家都不会认为，以美国为典型的现代自由民主是无限制的民主。麦迪逊同意杰斐逊对于“纯粹的”和“代表性”民主的区分；随着选举权的扩大，投票的公民越来越多，共和国逐渐发展为代表性民主。自由民主不如古时候的民主“纯粹”，这不是缺点。纯粹民主的政体极易因公民大会受煽动者的蛊惑而派别林立，朝令夕改。在任何社会中，都只有少数人才拥有智慧，但在纯粹

民主的政体中，这样的智慧不能得到充分利用。领导人必须应付无知的公民大会的盘诘质询，结果无法果断决策。自由民主政体其实是非暴君制的混合型自由平民共和国，尽管没有人会用这个烦琐的名称。它是非暴君制，因为多数人的权力并不绝对，而是受宪法约束的；它是平民共和国，因为政府要对广大公众负责；它是混合型政权，因为它把一人统治、几人统治和多人统治结合在了一起：行政机构由一位总统或总理领导，立法机构有几百名议员，选民虽没有多少主动权力，但有权用选票把统治者拉下台，统治者知道选民有这个权力，这也无形中增强了选民的影响力。国家元首是总统还是立宪君主并不重要，重要的是行政当局的首脑向人民负责。这样的国家是自由的，因为它给予普通人在思想、精神和职业方面的巨大自由为古代世界所无法想象。当今世界这样的政体为数众多，过去2500年间的大多数政治思想家都会因此认为这标志着这种制度的胜利。至于在这些政体的创立中，明智的治国术和单纯的好运各自起到的作用，他们则无疑会各执一词。

自由民主国家奉行的与其说是政治平等这一古老的民主理想，不如说是现代国家每一个公民的利益都得到同等重视的思想。注 雅典民主的基础是政治平等的理想，认为每个合格的公民都应得到一份平等的政治权力。一个思想是人民真正进行统治，公民一起亲身参与攸关政体命运的决策，另一个思想是每个人的利益均应得到平等考虑，这两者之间存在着巨大的差别。后者当然是平等主义的理想。确保每个人的利益得到考虑的最好办法是让每个人在做出影响到他或她的决定的过程中有发言权；这个意见很有道理。雅典人并未忽视这一点，他们也想保护贫穷的多数人的利益，防止他们沦为出身高贵的人或僭主家族的奴隶，但平等考虑每个人的利益和平等参与行使权力不是一回事。一位仁慈的暴君会对每个人的利益都给予平等的考虑，但仁慈的暴君制不是民主制。雅典人想平等参与决策，更甚于想使每个人的利益得到平等的考虑。

雅典人依靠抽签选举和频繁轮流担任公职的办法来实现权力的平等。人们常说，雅典意义上的民主在现代世界中根本不可能实现。其实不然。此事做起来十分复杂，但并非做不到，托马斯·杰斐逊若地下有知，会很乐意看到今人向这个方向努力。美国的保守人士威廉·F. 巴克莱曾说，他宁肯被波士顿市电话簿上的前300个人管，也不愿受哈佛大学的教员管。这个念头不算极端。人们很可能宁肯让抽签抽中的500人管理他们的事务，也不愿意让美国众议院的535名议员或英国下议院的635名议员那些职业政客来管。若能做到这一点，就落实了雅典的政治平等观。每一个公民都没有多少机会行使真正的权力，但所有人的机会都是一样的。这也并不限于美国众议院或英国下议院；任何人选，只要其责任是监督和批准立法与行政机构的工作，而不是制定和执行立法，都可以通过抽签的方式来决定。反对意见说，那样的话，任何人都有可能掌握对复杂立法的表决权；对此完全

可以反驳道，陪审团成员也是任何人都能当的，而且陪审团有权判处嫌疑人终身监禁。麻烦出在别的地方。任何有过此种经历的人都明白，多数人的无知并非问题所在，因为选举出来的立法者并不比民众强多少，问题是现代的公民大会如同陪审团依靠法官和律师一样，高度依赖专业公务员的指导，结果法律上的民主很容易蜕变为事实上的官僚暴政或专家独裁。同样，正如陪审团成员经常受他们中间某个能言善辩、见多识广的陪审员的左右一样，现代的公民大会也可能变成修昔底德笔下伯里克利治下的雅典——理论上的民主制，实际上的君主制。

近、现代的民主国家不像雅典那样汲汲于实现行使权力方面的平等，而是致力于实现会使雅典人嗤之以鼻的其他的平等，其中重要的一项是妇女投票权。19世纪和20世纪的人认为，投票权的扩大标志着民主的壮大，先是没有财产的男子获得了投票权，后来妇女也获得了投票权，但在时间上晚得多。法国妇女到1944年才获得投票权，瑞士妇女更是要等到1971年。尽管近代民主国家与古雅典很不一样，但它们继承了雅典的传统，认为投票权反映了男人平时养家、战时打仗的作用，而妇女的位置是在家里。普遍投票权兹事体大。如果说近、现代民主等于专业政客统治，普遍投票权就能迫使那些政客对选民负责，即使不是对“多数人”负责，也要对他们觉得万一照顾不到就可能投票反对他们的那些人负责。这并不能实现选民个人权力的平等，因为它使独立选民[注]掌握了巨大的影响力，而肯定属于多数或少数的选民则得不到重视。但是，如果选民决心利用自己的集体力量，那么“多数人”就会比“少数人”权力更大。一人一票是对边沁提出的“每个人都算一票，没有人能多于一票”的原则分毫不差的执行。

普遍投票权可以实现利益的平等代表，但不能确保每人都有平等的机会参与重大决策；明白了这一点后，还应该认识到，就连实现利益的平等代表也需要具备许多其他条件才行。显然，民主在实践中很容易发展为对多数人利益的平等代表，却完全忽视少数人的利益。在20世纪50年代公共舆论发生变化之前，美国南方的黑人在法律、社会和经济方面遭受的歧视不可能通过保证他们的投票权来消除。紧密团结的白人多数会投票支持置黑人的利益于不顾，正如爱尔兰阿尔斯特省占人口多数的新教徒在长达几十年的时间内齐心一致，投票支持无视占少数的天主教徒的利益一样。若无合适的社会条件，民主终将成为多数人的暴政。

古代民主与现代民主的另一个显著对比是，积极参与公共事务这个伯里克利口中雅典的出色特点在当今富裕的大国中不见踪影。许多评论家认为这是个损失，虽然普通公民不觉得有什么损失。20世纪60年代兴起过一阵创建参与性更强的民主的热情，原因就是感到公民放弃了自己的政治责任。他们任由职业政客垄断政治活动，因而丧失了对公共事务的“所有权”。对此也有不同的声音。“没有历史的国家最快乐”这句老话也许说明，如果人

民能够安然地把心思放在比政治更能给人以满足感的事情上，这样的国家就是快乐的国家。尽管如此，仍然可以认为，这种幸福要持久，必须有普遍投票权，使公民可以提醒职业政客勿忘他们应该为谁服务，还必须有足够的公民密切注意政治阶层的活动，如有必要即可及时唤醒其他公民。

约翰·杜威与“社会”民主

到19世纪末，民主作为一种道德理想已经积蓄了一定的力量。虽然一些批评家仍然把“民主”当做肮脏邋遢的大众的同义词，但是，每个人来到世上，都有权过体面的生活，得到对自己人格的起码的尊重，这一思想已是深入人心，而投票权扩大（在英国比较缓慢，在美国则比较迅速）后的情形证明民主不会沦为暴民统治。它表现出了许多意料不到的特点，比如美国很多城市中的“机器政治”和“城市老板”制度，但是，杜利先生注所说的“诚实的贪污”并未导致断头台上杀人如麻。第一次世界大战之前，军国主义的专制政权和自由民主政体孰优孰劣成为政治辩论的经常性话题，民主因此而获得了更大的支持。约翰·杜威对民主的近、现代时代与之前的专制和贵族时代进行了多方对比，清晰明确地阐述了民主的理想。杜威在南北战争前夕的1859年生于美国佛蒙特州，1952年92岁高龄时在纽约逝世。美国的“国家哲学家”这个称号非杜威莫属。他死后，《纽约时报》（New York *Times*）的纪念文章说：“杜威教授开口之前，美国不知道自己在想什么。”这与杜威的自我感觉可说是南辕北辙；他感到自己一生都在与左翼和右翼的敌人作战，而且成果不彰。他经历了美国由农庄和小镇组成的社会崛起为地球上最强大的工业和军事强国的全过程。他并不觉得工业和军事进步有什么了不起，但对于现代世界的各种可能性赞不绝口。他认为，实现那些可能性，建立“大共同体”，这就是广义的“民主”。注

虽然杜威是自由主义者，但他直到晚年才对自由民主中“自由”的内容做出了明确阐释。他是美国意义上的自由主义者，相信国家应该积极发挥作用，而不是像英国哲学家兼社会学家赫伯特·斯宾塞以及受斯宾塞影响的美国保守派希望的那样，只限于看守人的角色。杜威在《自由主义与社会行动》（*Liberalism and Social Action*）注中使用的自由观念是“积极”的观念，认为自由意味着充分实现自身潜力，不是消极的“不干涉”意义上的自由观念。杜威认为，消极的自由观念是老式放任自流的概念加上对顽强的个人主义的曲解。他觉得，任何名副其实的民主都理所当然地有着根深蒂固、备受呵护的公民自由，但他晚年时承认，他想得恐怕太乐观了。对他这种乐观态度，美国以外的人心存怀疑，对约瑟夫·麦卡锡参议员注记忆犹新的美国人更是不敢苟同。然而，它说明杜威的政治语汇中的关键概念是民主，不是自由；按照杜威对民主的理解，不可能有过分的民主这回事。在这一点上，杜威与穆勒和托克维尔意见相左——他们两位生怕个人

自由受到影响而力主对民主进行限制；杜威与美国国父的观点也有所不同——他们起初认为，他们建立新生的共和国是在树起阻挡民主的壁垒。

有一种观点认为，民主的关键在于选民有能力更换领导人，因此对领导人掌握一定的控制权，对此杜威不能同意。与他在思想上和政治上志同道合的是他同时代的英国人T. H. 格林和L. T. 霍布豪斯，这两位也认为，一个治理合理的社会必然实行民主政治，这样的社会通过使成员充分参与丰富的社会生活来满足他们的愿望。杜威在乐观的时候，和霍布豪斯一样认为不需要保护个人不受社会的侵害，而是需要为个人创造条件，使之充分参与社会；只有在不那么乐观的时候，他才强调说，个人可能也需要保护，使之不受其他社会成员的偏见、热情和错误的影响。关于社会中的敌对，杜威并未多做讨论。虽然他严词批评大企业主和美国政客的金主的贪婪、腐败和无能，但是他并不把民主政治视为文明的阶级斗争。他心目中欧洲与美国的区别远远大于实际的区别，他认为美国社会没有阶级之分，所以在美国建立像英国的工党和欧洲的社会民主党那样的工人政党不仅不切实际，而且是不合适的。这并不说明他对当时的美国政客有多大的好感，他称他们为“给企业拎包的”。

由此可见，杜威认为民主不限于政治机制，甚至不限于普通意义上的政治。民主的概念扩展到了政治以外的其他领域。比杜威更注重制度的撰著者完全同意，民主政治若要持久，必须有民主文化作基础，民主政治制度不是为了存在而存在，而是为了影响社会和经济生活的全部。然而，他们许多人认为，现代政治的主旨是促进经济，民主的意义在于缩小贫富差距。杜威的《公众及其问题》（*The Public and Its Problems*）却表明，他从思想上将民主视为解决问题的机制，而非开展和平的阶级斗争的工具。[注]政治制度应该照顾“公众”，也就是说，它应该满足其他形式的结社无法满足的需要，化解它们产生的不利结果。

这正符合在民主与“美国方式”之间画等号的传统，虽然杜威心目中的“美国方式”不是眼下的美国方式，而是美国理想真正实现之后的方式。这个理想不是狭义的美国国家的理想，将它称为美国理想是因为美国比其他国家更加充分地体现了现代化及其带来的各种可能性。杜威有时把这个论点展开到异乎寻常的程度。在他早期的一篇题为“民主与基督教”（“Democracy and Christianity”）的论文中，他提出了一个惊人的观点，说随着社会的演变，基督教教义将完全被社会习俗所吸收，教会将自动消失，宗教不再是专门的活动，而是将成为充分的民主生活的一个方面。毋庸赘言，镀金时代[注]的立法机关与上帝在地上的王国判若霄壤，任何人都会厌弃现存的机构，向往杜威后来所谓的“大共同体”。[注]

若说这种广义上的民主是带有宗教色彩的理想，它却又完全是立足世俗的。杜威的母亲是坚定的公理会教友，杜威在成长过程中受她的影响很大。杜威反对制度化的宗教，因为它把理想与现实以及人性的善与恶分隔开来，用后世的幸福来衬托今生的眼泪之谷，这种对比毫无助益。杜威的意见与奥古斯丁的观点大相径庭。20世纪30年代期间，他说，民主主义者是有宗教观的，但是，作为文化观念的“宗教观”绝不能受制于被教会管理和把持的“宗教”。在实际生活中，他激烈捍卫美国宪法规定的政教分离，坚决反对在公立学校教授宗教课程。在逻辑上，他的理论却不会导致任何激烈的行为。根据逻辑，杜威认为人生的根本是在平等人组成的社会中生活。这种平等不是在能力、喜好、才能或资源上的平等，而是一种精神的平等；它是上帝眼中平等的世俗版，简称为“民主”。

杜威不认为政治是没有硝烟的阶级斗争，也不认为选民是精于算计的经济人。今天，严谨认真的分析家一直试图使用与“理性经济人”的模式相类似的各种理性选择模式来解释政治行为。杜威和其他一些人坚决反对批评家所谓的“原子论个人主义”（atomistic individualism），那是现代理性选择理论的前身。原子论个人主义认为，公民正如消费者，能够理性地追求效益的最大化。杜威是社会论者，认为人是完完全全的社会动物。这是20世纪早期典型的社会和政治思维方式。当时，社会学的新发现使“原子论个人主义”理论显得落伍过时。的确，穆勒及其追随者对政治的了解超出了他们声称遵循的心理学理论的范围，但是，认为社会和政治理论应采用经济学那种抽象模式的思想当时并不流行。即使在经济学领域中，走红的也是制度经济学和历史经济学。虽然思想家普遍强调个人的社会性，但不同思想家依据的基础各有不同。杜威起初是黑格尔式的哲学家；他认为，个人只有通过分享并汲取他所属社会的道德、精神和思想资源，全心全意地与社会融为一体，方能成为真正的人，具有真正的个性。不同的人是不同的生物个体，但生物特征并非人的特征。人来到世上为了要成为个人，但他并非一出生就是个人。人好比毛坯，随着经验的积累发展为个人；人学会了将自己与其他人，也与周围的环境区分开来，还学会了为自己的思想和行动负责，从而赋予了“我想”这个短语它真正的意义。没有“我们”就不可能有“我”。

以此为出发点，最终达成民主是现代共同体生活的本质这个结论，其路漫漫，但直奔主题，惊人地没有迂回旁支。共同体存在的目的是为了解决共同的关注；人一旦能够更好地管理共同关注的问题，就可以深化并丰富与共同体内其他人的关系。匪帮这样的共同体是坏的，因为它们与其他共同体以及更大的共同体相对抗。好的共同体会培育合作性的关系。实际生活中，每个人都属于许多共同体，与每个共同体的关系因自己对不同问题关注的程度不同而深浅各异。随着生活变得日益丰富多彩，这些关系的广度和深度也进一步加大。根据杜威的说法，民主是“大共同体”，或称“共同体

的共同体”。至于人作为其他共同体的成员在追求自身利益时照顾不到，甚至会损及的利益，有制度来为之提供保障，这样的制度就是我们所谓的“国家”。注这个论点并非杜威独有，连利益集团理论这种讲求实际的理论里面都可见到它的影子，戴维·杜鲁门等政治学家也阐述过这个论点。注杜威的独特之处在于他把这个论点与他关于民主世界性质的论述联系了起来。对于被视为赋予决策者权力并对其问责的手段的选举和投票，他一概不感兴趣。他认为，民主能使用类似科学程序的方法来解决实际问题。一个共同体需要知道该做什么，像组成它的个人一样，它必须斟酌自己的需求和资源，找到“成长”之路。杜威不单是社群主义者，而且是最近得名“审议性民主”的概念之父。民主的实践就是一个共同体确定自己的需要和满足需要的办法的过程。注

杜威对哲人国王的角色避之唯恐不及。他认为，他作为哲学家无权指点别人该走哪条路。他写过许多论辩文章，告诉读者应如何思考某些问题，但那只是他以公民的身份对其他公民的论述，任何公民都可以这样做。根据杜威的观点，国王是老古董，任何类型的专制都有害于人的发展，而哲学是一种文化批评；哲学家是研究哲学的，不应涉足有关当下问题的决定。哲学家不是专家，没有资格提供专业咨询。汽车出了故障，需要机械师来修理，哲学家是帮不上忙的，正如下水道的毛病只有水管工才能解决。哲学家能够做的有用之事是通过讲明现代人面临的机会与困境来帮助公众思考。因此，杜威的任务是为其他公民的道德与政治思考阐明（广义上的）逻辑，而不是事先为他们确定思考的结果。杜威认为，哲学家在民主社会中没有特殊的地位。他这个观点并不稀奇；稀奇的是，他的实际行动表示他似乎真心相信这个观点。

如果民主不是围绕着投票以及成立或推翻政府的一套政治安排，而是由理性和科学的世界观所维系的对现代世界中社会生活的理想，那么就需要更详细地说明民主运作的方式。这里面最重要的方面是教育。杜威自己说，了解他的哲学理论最好的办法是读他的《民主与教育》（*Democracy and Education*）。注这部著作采取了柏拉图和卢梭之间对话的方式，杜威自己担任仲裁者和调解人的角色，接近于卢梭若非过分强调“自然”而本应成为的那种思想家。这样的组织结构使读者清楚地了解到各方的观点。柏拉图想培养精英，让他们代替普通人思考。这是行不通的，因为它与自立的现代理想背道而驰，也因为精英若不必对任何人负责就会腐败堕落。卢梭则认为，人所需要的一切思想均悉具自足，只需将其释放出来即可。杜威的观点与他们都不一样，他说，随着世界变得日益复杂，经济生活的基础日益超越家庭的自然单位，孩子需要更全面、更明确的教育，使他们能够长成活跃的社会成员，彼此之间既“保持一定距离”，又互相合作。老师必须激发孩子自身的兴趣，提高他们的理解力，但孩子需要老师的指导，老

师起着民主社会建设者的作用。人必须像卢梭希望的那样，自己思考，不能像柏拉图希望的那样，由精英代劳。但是，必须教会人思考的技能。

杜威一贯坚持，人是解决问题的动物；这也是他的实用主义思想的含义。人解决问题，但解决问题的方法造成了更多的问题，于是又需要更多的解决办法。杜威把这一过程称为“调整”，这给读者造成了误会，因为这个词似乎表达了一种对固定环境的被动适应。杜威完全不是这个意思；环境和人的目标都在不断变化，所以他才坚称，他的追求只能用“成长”一词来表达。他拒绝说明“成长”包含的内容，半个世纪来使批评家至为恼火。他说，园丁不必为自己制定固定的目标，就能知道植物是否长势良好；关于自己的信念、态度或生活状态的变化是否能够算是“成长”，每个人心里都很清楚。另外，他说民主是“实验”，这也令人产生误解。人们以为他是为技术官僚治国这种科学家的独裁张目。但是，虽然大多数人都认为，科学与艺术，技术与审美是互相对立的，杜威却不同意这样的两分法。他后来认为，哲学的作用与其说是寻求真理，不如说是强化经验；科学使人得以为了实际的目的管控世界，增强对世界的理解，因而强化了经验。艺术也是对经验的阐明与增强，它不是与科学的竞争，也不是研究科学之余的休闲，而是除科学以外的另一种强化经验的活动。可以说，世界丰富多彩，就等我们去尽可能充分地经历，这构成了杜威关于现代性的思想的基础。一旦人们超越了对于社会性质的古老、迷信、传统、狭隘的理解，民主即应运而生。从更积极的角度来说，一个社会认识到公民有获得财富（不仅是纯物质的财富，而且包括感情、思想和精神的财富）的平等机会的时候，它就是在实行民主。一次，有人问杜威，他是乐观主义者还是悲观主义者；他回答说，对事物总体，他是高度的乐观主义者，但对每一个具体事物，他则是严重的悲观主义者。民主就是对他这种世界观的绝妙总结；它是现代生活的理想，但在各处的实行均极为不尽如人意。

说杜威的理论不能完全服众还算是非常客气的。沃尔特·里普曼认为杜威高估了普通公民的能力；里普曼起初是激进主义者，1912年，纽约州波基普希市选了一位社会主义者当市长后，他还曾为那位市长效力。但在20年代期间，他变得日趋保守。他的《公共舆论》（*Public Opinion*）和《幽灵公众》（*The Phantom Public*）对杜威的观点做了含蓄的批评，虽然这两部著作出版的时间都早于杜威的《公众及其问题》；杜威在那部著作中试图反驳《幽灵公众》中对“公众”的批评，却不太成功。里普曼认为，唯一值得信任的制度安排是免于公众和政治压力的专家顾问理事会。30年代期间，里普曼为寻求政治真理的稳定超验的来源，转向传统的自然法理论，进一步拉大了与杜威思想的距离。美国基督教哲学家莱茵霍尔德·尼布尔对杜威的批评更为直接。他在《道德的人与不道德的社会》（*Moral Man and Immoral Society*）以及30年代期间发表的一系列论文中，从更接近奥古斯丁理论的角度批评了杜威的观点。杜威乐观地相信，公众通过反复讨

论会明白他们的共同利益为何，并在此基础上采取行动，尼布尔却认为杜威的想法过于天真。公众彼此间的利益冲突根深蒂固，讨论经常会使之进一步加剧，而不是减弱。既然讨论无法产生协议，就必须面对现实，承认政治涉及行使权力，那通常意味着一个群体的利益被强行压制，使之从属于另一个群体的利益。强迫是生活的现实。必须决定哪个群体正义在握并努力维护那个群体。注

约瑟夫·熊彼特

对杜威理论最为有效的批评并非来自直接批评他的那些人，而是约瑟夫·熊彼特在他的《资本主义、社会主义与民主》（*Capitalism, Socialism, and Democracy*）中直截干脆、恼怒不耐又巧妙新颖的论述。注熊彼特的批评更加有效，因为他从未提及杜威的名字，而是把一切从道德角度为民主做的辩护都一总归入“古典理论”，与他自己的“现实”理论相对比，以此来显示“古典理论”的不足。这个做法不太公平，但它在道德主义者与现实主义者之间划出了一条令人信服的界线。熊彼特出身于维也纳的上层阶级，1932年将近50岁时来到美国。他在哈佛大学他那一代的经济学家当中是执牛耳者，他的学生中不乏下一代的世界级经济学家。第一次世界大战结束后，他曾任奥地利的财政部长，所以对政府的运作了如指掌。他关于民主的论述冷静超然，与杜威的风格不啻有天壤之别。他发明了后人所谓的“民主的精英理论”，虽然他本人只简单地称其为“现实主义”理论。

熊彼特的目的不是分析民主。《资本主义、社会主义与民主》是对马克思的《资本论》的反驳。它解释了资本主义的性质，也解释了为何资本主义可能会发展为某种形式的社会主义，为何适合非革命、非反叛、非极权的社会主义的政府与适合自由资本主义的政府大同小异。此书出版于1942年，它表现了一种合理的焦虑，担心在自由民主处于困难的时候，感情用事和迷信思想可能会破坏自由民主，这给熊彼特特有的清晰、灵活和尖锐的论点染上了紧迫的色彩。他关于民主之所以是民主的论述成了以后70年间政治学的常识，虽然他许多具有特色的思想不幸都被去除了。我在这里把这些思想还原，不过这就破坏了熊彼特自谓的“现实主义”。

熊彼特为衬托他的“现实主义”论述，讨论了他所谓的“古典的”民主论述。从来没有人对古典论述的所有内容表示过毫无保留的支持，熊彼特自己也并不一定要确定谁是古典论述的支持者。然而，可以公平地说，杜威的理论包括了古典论述的许多要素，所以杜威的崇拜者不能忽视熊彼特的批评。熊彼特说，古典民主理论认为民主是通过公共讨论和公民投票的方法来实现共善，认为公众能够就共同利益达成一致意见，并委托自己的代表把意见变为政策。这使人联想到卢梭关于寻求“公意”的论述，也表明熊彼

特指的正是卢梭的理论。有些较真的批评家说，卢梭论述的不是民主，而是法律在任何政府制度下获得合法性的条件，但他们完全没有明白熊彼特的用意。熊彼特是一箭数雕，他的有些目标是可以互换的。

熊彼特对古典理论提出的一条反驳是，共善并非明显可见，卢梭的办法因此无法适用。从熊彼特的论述中看不出他是否认为根本不存在共善；他很可能是这样认为的，因为在那个时期，道德哲学家对于是否存在道德伦理的标准，政治学家对于是否存在公共利益或共善，都普遍持怀疑的态度。也许他的意思是，无论共善为何，都无法获得众人的一致同意。卢梭自己也认为，有些社会（任何现代工业社会肯定都属于此类）不可能有共同利益，因为个人之间和阶级之间势不两立，正如豹子和山羊不可能利益一致。然而，熊彼特提出的另一条反驳是，一个拥有绝对全权的人经常能造成公认的好结果，可是，那种事情是一个决策集体所无法做到的，更不会得到全体人民的投票支持。熊彼特举的例子是拿破仑为人所不能，促成了法国国家与教廷的和解。这意味着共善是可以看得到的，但无法通过民主程序来实现。

对古典理论更大的反对来自对普通人政治能力的怀疑，这是大众社会理论的中心内容。普通选民不能理智地追求政治过程的结果，他们的想法和愿望变化不定，无论是他们自己还是别人都说不清楚。古典理论本末倒置。它认为，政治决策过程是选民（或多数投票人）先达成一致意见，然后指示他们的代表将其付诸实施。实际情况却正好相反。身为出色的经济学家的熊彼特使用消费品来做比喻。企业家并不是坐在家里先设想好汽车这种复杂产品的所有细节，然后再去找制造商生产汽车。他们首先想象出某个产品，认为通过广告宣传可以引起消费者的兴趣，于是筹集资金，组织工人，把产品生产出来，然后推销给消费者。如果他们猜对了消费者的心思，就会发财，猜得不对，就会亏损。熊彼特的经济理论在解释经济增长的原因时，把企业家的想象力，也就是他所谓“创造性破坏的狂风”的来源，作为中心。他对民主的解释也以人的想象力为中心当不令人惊讶。

古典理论无法对实际的民主做出令人信服的说明，也不能就民主应该如何实行的问题提出连贯合理的主张。它对选民的知识与自主能力的要求高得不切实际，它要选民以共善为重，但也许根本没有共善，即使有也经常难以看到。这为现实主义理论铺设了背景，但首先应该指出一点：熊彼特从不认为，投票权普及到何种程度才算是民主，或多久没有举行选举就可以判定一个制度不是民主这类问题值得花时间去讨论。熊彼特用稻草人来形容设想“人民”就共善形成意见，并派代表去执行那种意见的民主。现实主义与稻草人恰好相反。

古典的民主定义隐然含有道德评判，说民主是确保共善的决策方法，因此

具有独特的合法性。现实主义的民主定义对道德伦理避而不谈，认为民主的方法是精英通过竞争民众的选票获得决策权的方法。注 熊彼特进一步去除了民主概念中的道德因素，说如果民主只是一种方法，那么它就像蒸汽机车，本身没有值得尊敬的价值。这个说法不能服人。努力工作和抢银行都是赚钱的方法，但这并不说明努力工作不比抢银行更值得尊敬。熊彼特对这个观点也并未特别坚持。要获得决策权，民主竞争是一种方法，暗杀也是一种方法；前者的好处与后者的缺陷显而易见。熊彼特的现实主义表现在他坚持认为，首先，精英掌权不可避免，其次，民主社会中精英的特点在于他们是专业从政者，必须通过争取选票来竞争权力。这个论点极具说服力，熊彼特为民主下的定义因此在美国的政治分析中占据了权威地位。这个定义是：民主是对公众选票的竞争。

“现实主义”理论看似浅显，实则复杂。熊彼特采取的是非道德主义的观点，认为“民主的”意思不是“好的”，而是“通过选举建立的”。一位政治家可以通过公平选举上台，但他可能是个非常糟糕的总理、总统或者别的什么官。赢得民主选举不能保证某人肯定有能力；美国和英国的选民从来都对政客轻蔑有加，尽管经常认为自己投票支持的政客是例外，正如他们痛批国家的教育和医疗卫生状况，却认为自己当地的学校和给自己看病的医生是好的。熊彼特不认为选举一定会选出无能的庸才，在这一点上他与许多精英理论家意见不同。他不是奥尔特加·加塞特那样的悲观的贵族，而是现实主义者。民主政治家有好的、坏的、平庸的，他们的好、坏、平庸以不同的方式表现在不同的问题上。有些人是争取选民的天才，却不会平衡预算，别的人竞选能力不敢恭维，管理政府事务却是一把好手。熊彼特通过用经济活动打比方，讲明了他为何如此严格地把寻求权力的精英与掌握选票的大众区分开来。消费者不设计汽车，也不雇用制造商；他们的作用是回应制造商的推销宣传。政治也是一样，主动掌握在上层手里，选民只是对政客的推销宣传做出反应。

这个论点很有道理。它为政治制度的运作提供了连贯性。熊彼特对民主的论述令人震惊，对民主的决定性特点的简略描写也出人意料，但细心的读者从中可以读出许多未明言的意思。在熊彼特看来，如果精英手中的权力来自选民，而不是君主，那就是民主。英国是这方面的范例。1834年前，在位君主可以任意罢免受议会支持的首相而不必担心会遭遇反弹。但在那之后，君主必须任命得到议会信任的首相，且不得干预政策的制定。当时，英国选民占成年男性人口的14%，占全体成年人口的7%。熊彼特对此明了于心。问题不是多少人能投票，而是他们投的票是否能决定谁来掌权。熊彼特是经济学家，喜欢将政治家比作企业家；他曾说过一句令人侧目的话：“我做选民的买卖，和他们做石油买卖一样。”许多读者因此以为，熊彼特认为政治制度与经济制度别无二致。其实不然。选民给统治者以合法性，这并非经济学的概念。神授权利的理论认为，是上帝把王冠放

到了统治者头上；民主权利的理论则认为，起决定作用的是人民的声音，不是神的声音；人民的作用不是统治，而是把王冠放到一些人而不是另一些人的头上。只要决定谁戴王冠的是“人民的选票”，就可以安然避开到底多少人才算人民这个问题。

熊彼特明白，民主与自由价值观是否契合取决于是否存在社会、宗教和文化方面的共识，而民主本身也许无法创造这些共识。这些共识对于政治权力的使用施加了限制，无论政治权力是像美国那样，载于成文宪法之中，还是像英国那样，没有载于宪法。共识中最重要的是保护少数宗教和少数民族的规定。一些人倾向于认为，只要是以民主方式达成的决定就是理想的结果；熊彼特给这些人泼了一盆冷水，他提醒读者注意，为少数宗教和少数民族提供保护的经常是不必对人民负责的统治精英，他们会努力保护少数人不受群情激愤的多数人的伤害，而多数人统治反而会对排挤少数人的情绪推波助澜。注在一个处于宗教与民族分裂状态的国家中，也许人民不可能同意把保护少数宗教和少数民族的规定写入宪法，但一旦达成了这样的同意，日常政治不再纠缠于宗教冲突，即有可能展开正常的政治活动。即使如此，宪法规定也可能仅仅是羊皮纸的壁垒而已。这一点已经在世界各地的社会中得到了证明，包括北爱尔兰、卢旺达和中东大部。

实际的民主必然存在利益冲突，即便就解决利益冲突的方法达成了一致，关于具体政策也存在不同意见。如果没有人竞争领导人的位置，就没有政治，如果获取权力的方法不是选举，就不是民主。同样，如果通过竞争民众选票来获得权力的政客仅仅是傀儡，或完全不被幕后掌握专断权力的人放在眼里，也没有民主。马上可以想到的例子是今天的俄罗斯。即使选举出来的政府真正能够执政，成功的民主还有一个至关重要的要求，那就是清楚地限定竞选过程所涉的内容。比如，美国宪法规定许多题目不能碰，尤其是宗教，南北战争后，又加上了奴隶制的合法性。后来，随着道德气候的缓慢变化，许多形式的种族歧视和性别歧视也成为禁忌。这是狭义上的宪法限制可以做到的极限。能够发挥更大作用的是集体意见，堂皇地说是公共政治道德。乔治·华莱士州长在20世纪50年代的竞选中败给一个比他更极端的种族主义者后发出狂言：“谁也不会比我对黑鬼更狠。”放到今天，此言会立即断送他的政治生涯。

熊彼特列举的其他前提条件与其说是建立差强人意的政权的条件，不如说是达到完美的方法；它们影响的是政治制度的运作，不涉及为保护制度的合法性所规定的限制。比如，熊彼特说，民主需要一个政治阶级，其成员要有足够的社会和心理承受力，可以心平气和地接受政治失败，而不至于气愤难平。全部生活都投入政治的人若是竞选失败，会比生活内容丰富多彩的人更加难受。搞政治的人最好有“位高责任重”的精神，把竞选的喧嚣混乱以及履职的压力负担视为自己为了共善而承担的责任。这是对19世纪

晚期英国统治阶级成员的理想化描述，却只字不提他们谋求公职的权欲和失去权位的痛苦；这一描述与大部分英美政客死死抓住权位不放的实际情况大相径庭，也与熊彼特沿袭韦伯的观点提出的“民主是职业政治家的统治”这一透彻的观察格格不入。

熊彼特要求公务员不偏不倚，为不同党派的政客服务，不执着于任何政治信条。这方面的正面范例仍然是19世纪晚期的英国，反面的例证则是魏玛共和国，它的许多官僚不仅对新生的共和国毫不热心，而且还故意反共和国的利益而行之。熊彼特的主张引起了争议，不是因为他说现代国家需要称职的官僚机构来为公民提供国家应当提供的服务，而是因为他坚持只有一种具体形式的官僚机构才算合格。在欧洲观察家看来，第二次世界大战前的美国联邦政府机构不够专业，格局太小，但这部分原因是他们不明白，州政府承担了大部分的治理责任，联邦政府只负责一小部分。罗斯福新政付诸实行以及美国参加第二次世界大战后，对一支由干练的管理者组成的高级公务员队伍的需要开始显现，于是很快建立了这样的队伍。

无论如何，熊彼特的主要兴趣所在不是效率，他关注的是合法性，因此，他的理论有一点与所有后来的美国理论家都迥然不同。既然这一点为熊彼特所特别重视，是他的理论的中心因素，所以应该对其稍加介绍。他坚称，选民一旦选举出政府后，只需听从政府治理就够了，这与美国的政治实践恰好相反。在这一点上，一切经济学的比喻都无法成立。熊彼特企图引导后来的思想家把投票视为与购物类似的活动；选民用选票买政策，政客卖政策（更确切地说是关于政策的许诺）换取选票。稍加思索就会看出这个比喻的破绽。没有哪个消费者会一下子买齐五年的食物、衣服、家用物品等货物，也没有哪个消费者会答应只在两三堆货物当中挑选。然而，在两党或三党的政治制度中，选民只能在现有的几个政党中做选择。对此可以有两种回答：第一种是指出，反应敏捷的政党行动灵活，在两次选举之间能够应选民的要求加紧或放松某些政策的实施，把反对党的主张拿来为己所用，等等。结果，各种政策总是应民众的压力在不断调整。第二种回答是承认把投票支持一个政党及其政策比作购物并非十分恰当。第一个回答暗示，熊彼特的现实主义若是意在描述美国政治运作的现实，那它没有成功。第二个回答充分说明了熊彼特为何反对压力集团。他真心希望使选民明白，他们在民主政治中的作用是把王冠稳稳地安放在统治者的头上，不是在统治者上台后对其施加压力。他身为现实主义者，提出的这条规劝却很不现实。他对选民的这条要求是实现不了的，尤其是在美国这个最不含糊地奉行民主的国家中。不出所料，战后的美国理论家很快把压力集团重新纳入了对民主的解释之中，虽然他们也没有放弃熊彼特为民主提出的现实主义的制度性定义。

罗伯特·达尔与多头政治

这方面最简洁有力的理论由罗伯特·达尔在他1956年出版的《民主理论的前言》（*A Preface to Democratic Theory*）那部成为经典的小书中提出。他为了达到“现实主义”，为民主提出了新的诠释；民主不是“人民统治”（*democracy*），而是“多人统治”（*polyarchy*）。达尔认为，实际治理国事的只有少数人，这是理所当然，在此基础上，他提出了熊彼特因一门心思注意合法性问题而未曾提及的三点：第一，政治制度如果像美国的多头政治那样随时对多数人意见和民众的强烈情绪做出回应，那是一个优点。纯粹的多数统治在美国没有实行过，也不可取；如果多数人对少数人寸步不让，就会爆发内战。人数的巨大与情绪的强烈本身在道德上都算不上可敬，达尔提出的与当时的情况密切相关的例子说明，人们会特别强烈地坚持种族歧视的陋习。尽管如此，如果不重视多数人的意见和民众感觉强烈的问题，就会出现亚里士多德式的停滞。第二，虽然政治是连续不断的过程，一直要兼顾数目众多、各不相同的民众相互矛盾的要求，但它必须有间歇性的选举作为支撑；如果没有当选的政客来掌控官员和团体代表之间的谈判，就没有公认的权威来确定谈判的条件。第三，现代社会是多元社会，有着众多经济利益不同，文化归属各异，民族、种族、宗教特点千差万别的社会群体，而不是分为贫穷的多数和可能成为寡头统治者的少数。如果这些区别是“跨群体的”，也就是说，不同的民族或宗教群体内部都有富人和穷人、激进派和保守派，那么这类群体的成员就不会蛮不讲理地坚持促进某一种专门的利益。就此有许多反面的例子。20世纪大部分时间内，北爱尔兰占人口多数、经济上富裕的新教徒团结起来一致反对占少数的贫穷的天主教徒，对于少数，多数人不肯让步，压迫起来倒是不遗余力，这没有带来民主，反而使北爱尔兰濒临内战的边缘。多头政治概念的一个优点是使人可以审视劣势群体是否有足够的机会来利用政治制度促进自己的利益。《民主理论的前言》有一个缺点，它对于解决美国黑人问题的看法过于乐观，但它的一大优点正是它确定了可用来评判它自己缺点的标准。

达尔描绘的多头政治的一大好处是能够照顾各种不同的利益，但达尔自己也承认这个好处有其代价，那就是造成决策迟缓；利益通常会流向那些为了各种原因而在制度中占据战略位置的人。处于“否决点”的个人或群体拥有超比例的能力，可以阻挠政策的制定与执行，如果亟须进行某些改变，这些个人或群体就能要求并得到不合理的过分让步，以此作为同意的条件。使选民愤怒的许多事情中的一个就是在许多情况下，政府若想通过立法都只能够做出让步以换取无德参议员和众议员的同意，而那些人的主要倚恃就是能够劫持不明就里的选民的民意。尽管如此，并非所有否决点都无耻悖德；宪法规定不允许宗教歧视，这使被保护人获得了对不利于他们的立法的否决权，对此恐怕没有人会反对。

民主理论的彼岸

1945年后，自由民主与第二次世界大战期间以及战后与它竞争的各种政治制度相比更是鹤立鸡群。法西斯主义完全破产，纳粹主义彻底崩溃；虽然共产党在法国和意大利仍有不小的力量，但也不是自由民主的对手。法国失去了印度支那，阿尔及利亚也行将不保，一些军官因此而愤愤不平，并发展为对国家的不满。但60年代期间和70年代早期，两种情绪开始日渐上升：一是随着社会教育程度的提高和余暇时间的增多，人们开始寻求生活的意义，但感到富裕并未使生活更有意义。二是认为，在某种可意会不可言传的深刻意义上，社会是非理性的。这些不满情绪最温和的表达方式是争取建立参与性更强的社会，让妇女对家庭生活、孩子对自己的教育、工人对工厂的管理与生产有更大的发言权。最具煽动性的方式则是要求彻底改造社会，消灭战争与帝国主义、牟利与剥削、性追求受挫以及日常生活令人厌倦的单调沉闷。

实现参与性更强的社会这个愿望半是对一个至为重要的民主理想的重申，半是出于实用的理由。重申的理想是：大家都是社会的主人，社会不能分为穷人和富人，更重要的是，不能分为决定者和被决定者。阿尔杰农·西德尼说，上帝造人不是为了给他们戴上鞍辔供权势者驱策，这是平等主义的一贯主张。杜威设想的民主社会即以此为基础，韦伯的追随者中比较悲观的则认为这是不可能实现的。他们认为，社会永远会分为精英与大众、发号施令者与服从命令者，即使掌握权力不会像通常的那样，带来财富与地位的过分不平等。反对韦伯理论的人提出了一个简单的问题："世界是谁的世界？"如果问："学校是谁的学校？"回答是："既是老师和当地教育机关的，也是学生的。"如果问："工厂是谁的工厂？"回答是："既是工厂主和经理的，也是工人的。"当问到"家是谁的家？"而我们除了说"不光是父亲的"以外，还进一步展开回答的时候，事情就变得复杂有趣起来。参与性社会的思想是，人民应该有权决定所有这些领域中的事态发展，并应为那些决定负责。资方失策，后果却要由工人来承担，丈夫和父亲糊涂，后果却要由妻子和孩子来忍受；这个不满由来已久。如果大权在握而不必负责不可接受，没有权力却要任人摆布就更无法容忍。

参与的道德理由归根结底一句话：成人必须自主。"学生权力"的意思是，孩子长大的过程也是学习如何自主自治的过程。全国规模的真正自治也许做不到，但可以在家庭、工厂和学校这样的地方实现自治。参与的实用理由非常简单。即使最仁慈的掌权者也更加重视那些若受到忽视有能力闹事的人的需要和愿望。这是支持普遍投票权的一个中心理由，适用于家庭、工厂和学校这些规模较小的地方时，它意味着可以实行更直接的民主。至于杰斐逊是否愿意不仅支持在夏洛茨维尔建立共和区，而且进一步支持把他热爱的弗吉尼亚大学交给学生管理，这个问题无法回答。

工厂的决策如果一直有工人参与，运作就应该更顺利、更和谐；德国工业

似乎证实了这个观点。这种支持工作场所民主的自由主义论点与马克思主义关于生产资料社会化的论点不同。马克思主义的理想是使社会作为一个整体理性运转。马克思认为，只有当社会组织合理、使成员得以充分实现人生意义的时候，才能达到这个理想。但他从未说明如何才能做到。全面理性是否与工作场所的民主和谐一致，这一点并不明显，前者与后者是否因果关系就更加难以看清。恩格斯说，自动工厂门口的铭文是“由此而进之人均放弃了自主”，此言并非轻率之语。自由主义者想要的是参与地方机构和工作场所的事务，被视为生产机器的社会的理性在他们心目中顶多只能是第二位的。穆勒在《论社会主义》中鼓吹建立工人合作社时只谈到了工人对他们所属企业的控制，却对不同企业间的协调绝口不提，只是说要通过市场协调。1945年后，英语世界中支持参与性民主的最有影响力的宣言与马克思主义完全不沾边；1962年发表的《休伦港宣言》（*Port Huron Statement*）[注]是“争取民主社会学生联合会”的纲领，这个组织原属约翰·杜威主持多年的“争取工业民主联盟”。

《休伦港宣言》的主旨简单明了。世界分为命令的发布者和接受者，这在道德上是不可容忍的。普通人被剥夺了安排自己的工作与学习的权力。需要新的、地方性的民主管理。大部分机构，尤其是学校和大学，都应学习工人合作社的榜样。这份宣言在读者中引起了共鸣，影响甚至远远超过了读者的范围。它促使许多马克思主义者纷纷到马克思的著作中去寻找支持分散的地方性民主的理论根据。欧洲人企图把天主教的教义与马克思主义调和起来，为此需要找到天主教多元主义与马克思主义多元主义的汇合点，工作场所的民主就是这样一个汇合点。如果没有其他思想潮流的辅助，单凭一份研究生发表的小册子是产生不了如此巨大的影响的。

争取民主社会学生联合会以及它催生的反越战运动的兴衰起伏属于政治史，不在政治思想史的范围之内。不过，民主要求的高涨以及随之而来对大部分现有权威的攻击也有一定的理论意义。对于参与性民主，就连持赞许态度的批评家也不得不说，它是贬义上的乌托邦幻想。罗伯特·达尔在《革命之后？》（*After the Revolution?*）中指出，在纽约这样的大都市，市长就是不吃，不喝，不睡，一年和每个居民面对面互动也只有8秒钟的时间——一年的时间大约为3100万秒，而纽约的成年居民大约有400万人。[注]达尔并非轻视参与的重要性，只是指出必须认真设计相关的制度。最终，争取参与性民主的努力不了了之，因为事实证明，无论是应该受益的工人还是别的人，都对工作场所的民主不感兴趣。学生和工人也许愿意为了确保他们的声音得到倾听而占领校长和经理的办公室，但长期参与对大学或工厂的管理则要另当别论。

自由主义对参与性民主的捍卫后来发展到呼吁全面革命，1968年春夏之交巴黎街头爆发学生与警方的冲突时，一些观察家惊呼1848年的再现。这个

类比并不准确。20世纪60年代是经济繁荣时期，1848年却是粮食歉收，饥荒在即。20世纪60年代要求更大的民主的国家已经实现了普遍投票权、廉洁的选举和新闻自由，而1848年的动乱主要是反对外国专制政权的民族主义运动。20世纪60年代欧洲唯一发生了类似1848年动乱的地方是捷克斯洛伐克，那里奉行改良主义的共产党政府试图实行“人性化的社会主义”，结果遭到了苏联军队的镇压。发生在西欧和美国的短暂动乱之所以重要，是因为它们表明，现代国家的合法性并不像多数人以为的那样稳固。没有制度可以替代自由民主，但自由民主激发不起人民的热情。如果认真相信，人民的声音哪怕不是上帝的声音，也仍然是合法性的唯一来源，那么老百姓不肯全心全意地认可现代国家就成了问题。它也许不至于引发革命或导致独裁，但它削弱了现代政府自信高效地进行治理的能力。

政治自由主义：约翰·罗尔斯

现在让我们来看近年来全面介绍现代世界中合法的社会、政治和经济安排的最重要的哲学著作。约翰·罗尔斯的杰作《正义论》论述了“作为公平的正义”，其中心思想具有极大的说服力。如果要我们在“无知之幕”的屏蔽之下设计社会经济制度，换言之，设计制度时不知道自己在其中占据何种位置，我们就会尽量提高最穷困的人的地位。因此，正义的社会是最穷困的人能过上尽可能好的生活的社会。这个思想极为有力，也极具争议。多数人首先会想，正义的社会是卢梭在《社会契约论》中所说的，使一般人过尽可能好的生活的社会。其次，他们会想，自己的生活如果达不到一般水平该怎么办。卢梭提出的解决办法是尽量减少不平等，尽量争取所有人的生活都接近平均水平。罗尔斯提出的回答是，如果社会中最穷困的人能过上尽可能好的生活，社会就公平了。

批评卢梭的人说，他过于关注不平等对社会造成的侵蚀作用，为避免这种侵蚀牺牲的东西太多。更加不平等的社会也许比卢梭提倡的斯巴达式社会更繁荣，更活泼，更轻松，更宜居。如果能采取措施鼓励才华横溢、精力充沛的人尽情发挥，并设法把由此而来的裨益分给稚龄无助、年老体弱和所有处于劣势的人，就能使处境最坏的人过上较好的生活，尽管这不是严格的平等。设计合理、民主治理的福利国家在保护最劣势群体的同时，也可以为优势群体提供发挥的空间。《正义论》对这个思想做了正式表述，同时也未忽视平等的优点。罗尔斯说，不知自己在社会中位置为何的理智的人会同意，不平等在一个意义上有其合法性，那就是它使我们努力让处境最差的人过上尽可能好的生活。注这是个异乎寻常的理念。罗尔斯和卢梭一样，也是以平等为出发点，但他与卢梭的观点相反，认为如果能够通过让富人更富而使穷人也富起来，就应该允许不平等存在，只要不平等能使最穷困的人过上尽可能好的生活。

这些观点对经济正义理论的影响不在本书讨论的范围之内。本书关注的是它们对自由民主的影响。罗尔斯从活得有自尊的角度界定“处境好”和“处境差”。很容易从经济角度提出，如果允许处境好的人兴旺发达，处境差的人也能获益。洛克关于私人地产的论点就是这个意思，杰斐逊在和北美土著谈判时也借用了洛克的理论。公民和政治权利方面却没有与之可比的考虑。最类似的是19世纪流行于英美的一种观点，认为扩大投票权要一步一步地来，不能一蹴而就。暂时让一些人掌握比别人更多的政治权利能保护后者不受动乱的伤害，因为一旦发生动乱，所有人的权利就都将不存。这个论点与经济方面的论点大不一样。在经济领域，我们设想为了让最穷困的人过上好生活而背离平等，在政治领域，则设想暂时维持不平等，以求一步步达到政治权利的绝对平等。政治权利代表着根本的平等，表现为人人都有同样的权利。

保护政治权利和更广泛的公民权利比保证经济福利更重要。罗尔斯认为，个人的不可侵犯表现在社会通过制度确定的权利当中。反过来说，自由民主必须通过制度来确定可以别扭地称为“免于……”的权利。罗尔斯从未说明他认为政府应如何发挥职能，但从他的著作中可以看出，他似乎认为政府是马克斯·韦伯所说的强迫性机制。政府保护人民不受侵略和虐待，推行必要的安排使社会合作能够产生裨益，善莫大焉。但是，若是政府掌握在利用意识形态和宗教煽动民心的政客手中，无论那些政客得到多数人还是少数人的支持，政府都可能做出令人发指的坏事来。权利的理论讲的是人何时能够要求别人做他们本来不会做的事。如果我借用了你的车，你有权在事先说好的时候把车要回去，无论我是否希望继续开那辆车。反之，有许多事情不管我们多么想让别人去做，不管做成后会令我们多么高兴，我们都没有权利要求别人去做。这类事情包括要别人按我们的愿望去投票和祈祷。

这是应对多数人暴政这个古老问题的一种办法。大部分自由主义者都把民主定义为得到多数票的一方的统治，同时也努力寻找办法对多数人的行为加以限制。在罗尔斯看来，侵犯权利的选票根本不能算作选票，他的追随者对此尤为坚持。[注]需要做的不是像过去的思想家所说的那样，在多数人的权利和少数人的权利之间达成平衡，而是单纯地保护权利。侵犯权利的投票不是民主投票。“自由民主”是唯一名副其实的民主形式，因为只有在尊重每一个人的平等自由的情况下投的票才值得尊重，只有当每一个人的投票都重要的时候才是民主。若是投票支持种族隔离，或支持迫害占社会少数的犹太人，那不能称为“民主”。即使人口的90%都投票支持迫害占人口10%的犹太人，也不能算是民主投票。批评家说，如此定义民主过于借鉴美国的宪法安排，没有充分考虑雅典以来的平民主义传统。我也同意这样的批评，但这个定义包含着一个重要的思想。为多数人统治辩护殊非易事。如果两个强盗一心要抢你的钱包，即使他们动手前先搞表决，也不

会因此而减轻他们的罪过，哪怕他们允许你投票反对他们要拿走你的钱包的提议。你的一票对强盗的两票，在投票中必然会输，但真正重要的是他们手中的枪。也许有人会说，国家以征税的形式拿走民众的收入，和强盗没什么两样。要反驳这种说法，必须详细解释国家（无论是什么制度）为何有权从事这种强迫性活动。立足于民主的解释会说明别人有权期望你做什么和你有权期望他们做什么。公民权利平等的主张距离自由民主乃道德上唯一可以接受的民主形式的思想只有一步之遥。

只有自由民主才是民主，这一观点引发了众多争议。引起争议的不是它的基本思想；显然，哪怕90%的人民都决定做坏事，他们也没有这个权利，别人也没有义务追随他们。问题是这个说法无视雅典的思想——雅典思想认为民主顾名思义意味着权威归人民；也忽略了现代观点——现代观点认为代议制民主的好处在于能使选民“把坏蛋赶走”，通过威胁把统治者拉下权位来让他们谨守规矩；还不符合认为民主的意义在于使劣势群体得以利用自己众多的人数来抗衡占优势地位的有钱有势者的观点。熊彼特为民主下的定义暗示，如果政府建立了种族主义的立法，只要在通过立法时争得了选民的支持，就是遵循了“民主”的程序。但是，那并不意味着人民应该遵守这样的立法。事实上，现代民主政体比迄今所知的任何其他政体都更尊重个人自由，不轻易进行宗教或种族迫害，但是，把所有美德全部拢到一起贴上“民主”的标签影响了概念的清晰。19世纪的自由主义者担忧多数人的非自由倾向，对民主怀有警惕。自由主义者要把多数人统治与重视人权区分开来；反自由主义者也想做出这样的区分，他们为出于任何原因侵蚀公民自由提出的辩解理由都是：“公众”站在他们一边。

让我们回头来看现代西方世界的特点。今天，我们的人均寿命是古雅典人的四倍；我们比他们更安全，更健康，吃得更好，穿得更好。古雅典人不必害怕在热核战争中丧生，这是今人面临的一个前所未有的风险。除此之外，我们的人身安全大得多，死于战争和疾病的可能性小得多；我们在现代的、自由主义的意义上比古人自由得多——不像过去那样牢牢地定在某一个社会地位上无法挣脱。如果我们改变宗教信仰，或被别人视为行为怪异或不道德，也一般不会受到迫害；也许会遭人白眼，但不会被迫喝下毒堇汁。当今世界的这些特点并非都源于政治的民主性质。有的属于个人权利，比近代民主制度出现的早得多；有的要归功于技术进步，而技术进步有时在自由主义政府主政时发生，有时则发生在专制政府之下，19世纪的德国就是例子。

民主是个好东西，但它并非唯一的好东西。人们说到“民主”时，可能不光指政治民主，或者主要指的不是政治民主。热心提倡参与性民主的人说得对，如果一个社会中有更多的人参加各种公益组织的活动，整个社会就会更加幸福，犯罪会减少，教育会进步，环境也会更宜人。可是，他们常常

认识不到，社会中其实已经有了各种非正式、非政治的参与，从家长教师协会到“送饭上门”（meals on wheels）[注]的志愿团体。这些都需要政治技能和头脑，需要做出决定，分配任务，公平分担负担，出了问题勇于承担责任。热心于参与性民主的人也常常注意不到日常生活的参与性质，比如，观众在排队买电影票时讨论某位导演和演员的优点，形成了自然而然的座谈会，观看体育比赛的人也会自动发起类似的友好讨论。找到“归属”的方式五花八门，大多与政治无关。要参与就要放弃一些东西，如奥斯卡·王尔德毫无轻佻之意地指出的，社会主义可不轻松，因为它会占去工余的很多闲暇时间。参与性民主也是一样，古人的自由和雅典民主更是需要投入大量的时间与精力。

因此，对于波斯人是否打败了雅典人这个问题，回答不是简单的是或否。比起雅典社会来，我们的社会参与性较小，政治性也没有那么强；这也许是明智的选择。我们为个人自由提供了更多的保障，对统治者的心血来潮设立了更多的克制，这些是波斯人想都想不到的；这肯定是明智的做法。今人不像雅典人那样高度重视政治权力平等化的理想，但对于世袭统治阶级的思想即使不完全反对，基本上也持反对态度。多数地方几乎没有阶级冲突的迹象；富人所得的经济蛋糕中的一份也许太大，不公平，但他们得到那一份蛋糕不是靠奴役战俘或去非洲抓捕奴隶，也不是靠雇用平克顿侦探公司去向罢工的工人开火。民主选举制度代表了形式上的政治平等，同时，教育、福利和收入上的极端不平等却阴魂不散；对此，任何有平等主义思想的人都会迷惑不解，心情沉重。可是，实际处境不佳的人并不像观察家想象的那样愤怒不平。今人享受着古代自由与现代自由的结合，这种结合有自由的、非暴君制的平民共和国保护，但它能否继续维持下去尚疑问重重。

---

1. 指不固定支持某个政党的选民。——译者注

2. Mr. Dooley，在《芝加哥邮报》专栏用爱尔兰土话发表诙谐言论的虚构人物，真正作者是芬利·彼得·邓恩。——译者注

3. 美国威斯康星州参议员，以反共著名，麦卡锡主义即因他得名。——译者注

4. Gilded Age，指美国南北战争结束后到20世纪初的那段时期，其间美国经济飞速发展，商业投机猖獗，政治严重腐败。——译者注

5. 美国非营利组织，为老人、残疾人等行动不便的人送饭。——译者注

6. Dworkin, introduction to *Freedom's Law*, pp. 1-35.

7. Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, pp. 319ff.

8. Dewey, *Liberalism and Social Action*, in *Later Works*, 11:1-65.

9. Dewey, *The Public and Its Problems*, in *Later Works*, 2:324-50.

10. Dewey, "Christianity and Democracy, " in *Early Works*, 4:3-10.

11. Dewey, *Public and Its Problems*, pp. 282ff.

12. Truman, *The Governmental Process*.

13. Dewey, *Public and Its Problems*, p. 328.

14. Dewey, *Democracy and Education*, in *Middle Works*, vol. 9.

15. Lippmann, *Public Opinion* and *The Phantom Public*; Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*.

16. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, pp. 235-302.

17. Ibid., pp. 252-55.

18. Ibid., p. 256.

19. Ibid., pp. 242, 246, 269ff.

20. Ibid., pp. 241-42.

21. Dahl, *A Preface to Democratic Theory*; compare *Who Governs?* and *After the Revolution?*

22. In Hayden, *The Port Huron Statement*, pp. 45ff.

23. Dahl, *After the Revolution?*, pp. 153ff.

24. Rawls, *Theory of Justice*, pp. 194-200.

25. Dworkin, *Freedom's Law*, pp. 1-35.

第二十七章
全球和平与人类未来



本书讨论的范围很广，但焦点一直放在西欧及西欧民族建立的国家对如何治理自己这个问题的思考之上。本书在组织上有一个悖论，那就是，我们（指现代西方）谈论政治使用的语言传承自古希腊和古罗马，却用于与其发源地截然不同的社会。此前的四章把讨论的地理范围扩大至“北大西洋沿岸”以外的地区。这最后一章对人是否有能力治理一个日益缩小的世界提出了疑问。本书以讨论希腊城邦的政治为起始；人们常说（虽然此说并不完全公平），希腊人败于马其顿的腓力国王和他的儿子亚历山大之手，是因为他们没有发展出比城邦更大规模的政治安排。今天也常有人说，需要建立新的全球政治秩序来应付民族国家无力处理的大规模问题。这最后一章讨论了这些问题到底有多危险，是否只能靠建立超国家的新政治秩序来应对。本章对这些问题仅能点到为止，它们应当也的确在别处得到了反复详尽的讨论，大众媒体上也有关于它们的简短讨论，可惜却一知半解、先入为主到骇人的地步。本章提出的问题是：宗教冲突、经济冲突、核武器的无限扩散等现象导致发生大规模国际暴力的危险有多大？人阻止不了环境退化，使世界的结束“不是一声巨响，而是一声呜咽”注的危险有多大？要有效控制这些危险，是否需要全球性治理，而不是国家和国际层面的治理？要辩明的思想非常简单：如果国家存在是为了应付家庭和非正式群体应付不了的问题，那么是否需要创立一个世界级的国家或政府来应付各国应付不了的问题？

世俗化的失败

很多人撰文表示对宗教战争席卷全球的担忧，持此意见的人多得惊人。注使社会学家和政治理论家惊讶不置的是，宗教顶住了一波波据信会摧毁它的力量，包括工业化、富裕、民主和文化多元主义。世俗化并未发生；更严谨地说，世俗化在西欧大部得到了实现，在其他地方却进展甚微。世俗化有几层意义。在最广泛的意义上，科学的兴起动摇了传统的宗教信仰。直到不久前，大家都相信，威胁世界和平的是民族主义、法西斯主义这类世俗的意识形态，很少有人认为宗教激情是威胁。下面我们将探索两种世俗观：第一种认为，随着传统信仰的消亡，需要一种替代品，即人们常说的“人道教”；第二种认为，不需要替代品，传统信仰自会逐渐凋零。寻找替代品的企图没有成功，宗教又不肯安静地自行逝去，加之原教

旨主义的崛起，这一切使人们注意到了原教旨主义的危险。

法国大革命前，如果谁敢公然宣称，公民若不信基督教，社会反而能够蓬勃兴旺，那么他不仅会受到唾弃，还会为自己招来祸患。若是公开主张不可知论，下场弄得好是遭到孤立放逐，弄得不好就会身陷囹圄，甚至死于非命。马基雅维利是怀疑论者，但不是世俗主义者。他认为，成功的政权需要公民宗教；卢梭在这个问题以及许多其他问题上都认同马基雅维利的观点。注卢梭认为，基督教注重来世，因此不能成为公民宗教，但在马基雅维利看来，问题不在于基督教教义，而在于教会的腐败。他与卢梭相反，似乎并不认为人生必须有信仰，必须相信有神在掌管着人的事务；他认为，有意义的生活无须超物质力量的保证。尽管如此，罗马人不准士兵嘲笑占卜的巫师，要求公民承认并虔诚膜拜掌管家中事务的诸神，这样做是对的。成功的政治制度需要一种公民宗教。任何信仰多神教的思想家都会支持这一论点。这个论点强调的不是信仰本身，而是集体仪式的价值。仪式的基础无疑是相信存在着超越日常现实的力量。用基督教的标准来看，这类信仰是多神教的迷信；在许多古代哲学家看来，它们是神话，可能包含着更深刻的真理，也可能不包含这类真理。多神教仪式的目的或者是企图猜测看不见的力量对人的计划的态度，或者是企图获得那种力量的垂青；但对它们不需要做深入的神学分析。尽管如此，它们仍然是一种形式的宗教。在这个意义上，马基雅维利不是世俗主义者。

世俗化在法国大革命中是一个实际问题。革命者试图废除制度化的基督教，用一种理性的公民宗教取而代之；但没有什么能够撼动天主教对民众思想的控制，或获得对民众思想同样牢固的控制。最著名的失败是罗伯斯庇尔的“最高主宰节”，英国历史学家托马斯·卡莱尔妙谑它为“邪神”之教。注卡莱尔称“最高主宰节”为低级喜剧，但他明白，大多数革命者反对的不是基督教，而是法国天主教会，因为它是社会等级制和专制政治的支撑，它使富人对穷人剥削起来心安理得，它桎梏穷人的思想，让有钱有势的人得以保持对穷人在法律和肉体上的控制。大革命是传统的反教权主义，没有反宗教的含义。它攻击的目标是高级教职人员寄生性的生活方式以及寄生性教会和寄生性国家之间的勾结。反教权主义者主张改造教会，净化神父队伍，让神父回归早期基督教会的简朴生活；这个主张得到了许多贫穷的堂区神父的支持。这样的反教权主义在三个世纪之前起到了推动宗教改革运动的作用，再三个世纪之前激励了阿尔比的异端运动。给它加上理性主义和对迷信的轻蔑，就导致了对以神启为基础的各种宗教的敌意，尽管这种敌意并不针对所有形式的对超自然力量的崇拜。潘恩的《理性时代》是这个共同主题的英国版本。

托克维尔在《旧制度与大革命》中描述了这个思想产生的政治后果。许多贵族与知识分子鄙视迷信，他们是真正的怀疑论者，而他们的怀疑主义又

启发了嫉恨教会的财富的激进分子。托克维尔持传统的观点，认为君主、教会、贵族一荣俱荣，一损俱损，贵族散播了对宗教的仇恨，而那反过来粉碎了他们自己社会地位的基础；他们磨利了用来杀死他们的屠刀。注此论未免言过其实。多数怀疑论者都是自然神论者，相信宇宙掌握在一位超然于人类事务之外但仍然慈悲宽厚的神的手中。怀疑论者对大革命的影响不像托克维尔想象的那么大。金钱比思想更重要；1789年冬，国家没收了教会的收入与财产，神父成了领取薪金的国家雇员。1792年8月，男女修道院遭到镇压。随着大革命日益走向极端，目标才发生了变化。1793年秋，基督教信仰被宣布为非法，法国实现了世俗化。但即使如此，世俗化也只推行到一定的程度，理性还是受膜拜的。罗伯斯庇尔在他倒台的两个月前，认识到法国人除了理性之外，还需要点别的信仰，于是创立了最高主宰教，却没有成功。

人道教

19世纪的法国思想家并未因为罗伯斯庇尔的失败而裹足不前，而是继续殚精竭虑，设想如何建立一种“人道教”。这个想法起源于圣西门的《新基督教》（*New Christianity*），在奥古斯特·孔德的实证主义中得到蓬勃发展。它的基本思想不难接受，那就是，人与其他动物不同，会探索生存的意义。这种探索并不是连续不断的；人无论是出于习惯还是按照喜好，都有许多别的事情要做，并由此获取报酬或乐趣。但是，当他们探究生活的意义的时候，他们想要得到回答。宗教或替代宗教的信仰就提供了这样的回答。在这个意义上，斯大林阐发的马克思主义是一种替代性宗教，履行了宗教的职能。问题是，关于生活的意义，一旦基督教的答案或天意如此这种传统的回答不再能够服人，什么能够提供答案？当今一个引起热议的问题正是宗教改革运动期间的欧洲人上下求索的问题：如何防止宗教问题上的激烈争议恶化为内战，甚至国家间战争？19世纪的思想家不认为宗教冲突会硝烟重起；他们注重的不是安抚过分激烈的信徒，而是寻找一种替代的信仰。

奥古斯特·孔德的实证主义是关于人道教最完整的论述。人道教是进步的宗教，基本信条是，人是一项宏大的历史和社会工程的参加者，工程的目的是使人在智力、精神、道德和生产方面的潜力得到充分发挥。如果全身心投入这项工程，可以从中得到满足，因为它正如传统的基督教信仰，超越个人的生活与命运之上。孔德提出的口号是“为别人活”（*vivre pour autrui*），其中暗含的对自我利益的严格压制是孔德特有的。但个人通过献身于人类进步的事业，能够感到自身价值得到了实现；支持这个思想的不仅有公开崇拜法国思想生活的约翰·斯图亚特·穆勒，而且也包括查尔斯·金斯利和弗雷德里克·哈里逊这些维多利亚时代的英国思想家。哈里逊享寿

长久，终其一生在英国促进实证主义，却未能成功。注

实证主义发展出了教会的制度，但从未显示出有可能取代基督教成为个人或政治信条的苗头。穆勒尖刻地评论说，孔德为这种新宗教确立的规定只有一个从未笑过的人才想得出来。尽管如此，60年来实证主义一直对勤于思考的中产阶级成员有着极大的吸引力；他们看到，近代社会一盘散沙，人人为己，物质至上，缺乏公正，因此感到焦虑不安，却又不支持马克思提出的反叛的办法。虽然实证主义产自法国，但是它的一个最有意思、最有说服力的政治产品则是美国的。赫伯特·克罗利在他于1908年出版的《美国生活的希望》（*The Promise of American Life*）中告诉他的同胞们，个人权利需要一种集体目的感来维持，美国若想成为真正的国家，就必须把实现效率与正义的结合作为国家的首要事业。注这是美国人的“天赋使命观”（基本上）去除了军事色彩的版本，但着重点完全不同，而“天赋使命观”本身就是一种形式的公民宗教。克罗利可以用许多理由作根据来号召美国人重视国家，而他选择的理由是：美国人只有在按照正义的要求参加社会的集体努力的时候，才会获得真正的幸福；这是典型的实证主义论点。克罗利认为，组织经济活动时必须强调其集体性与合作性。他为20世纪早期的美国铁路国有化提出了精神上的申辩（而不是简单的经济理由），这是典型的孔德式行为，但并不特别出奇。圣西门主义的信奉者在法国铁路的建设中发挥了重要的作用，开凿苏伊士运河的斐迪南·德·雷赛布曾做过圣西门主义的传教士。圣西门自己也曾提出过开通巴拿马运河的计划。

埃米尔·涂尔干的政治社会学代表着法国传统在思想知识领域的高峰。涂尔干认为，宗教的实质在于个人感到自己面对的是一支十分巨大的精神力量。根据社会学的分析，这支力量就是社会本身，而从最简单到最复杂的所有宗教神话表达的正是人对整体社会的精神力量的感觉。社会的实质在于它的道德性质，不在于它是一群个人的集合。要明白这一点，只需想一想团队成员为了团队的目标几乎可以违背自己的意志；或者想一想希罗多德笔下的斯巴达国王德马拉图斯对薛西斯说的话，他说，斯巴达人对法律比薛西斯的奴隶对薛西斯更加敬畏。涂尔干从中撷取的对现代政治的教益并无特别出奇之处；他希望建立一种形式的市场社会主义，或称道德化的资本主义，为经济与政治生活注入精神上的内涵。注现代社会不可动摇的基础是个人的神圣不可侵犯；对个人的尊重构成了对契约关系，进而对市场的尊重的基础。尽管如此，市场必须由政治框架来框定，以确保公正，避免专断，使市场与其精神上的性质相一致。涂尔干设想，如果建起工人与雇主共同参加的某种行会类的组织，就会确保人们将劳动视为一种道德责任，而不仅仅是谋生的手段；现代社会主义（或福利国家资本主义）不是单纯地提供福利，而是具有一种精神目的。今天具有强烈宗教情

怀的公有主义者的观点听起来与一个世纪前的涂尔干非常相似。注 尽管他们批评当今的自由主义和社会价值观的沦丧，但是他们的政治主张并不比涂尔干更激进。这是好事；稳健的政治能够满足社会需要，且不会使得公民彼此动起刀兵。

宗教归属不再重要

另一种普遍的观点是，上述的焦虑都是不必要的，人不会怀念传统的宗教信仰及制度。在这个问题上，马克思和恩格斯罕见地意见不一。恩格斯出身于虔诚派教徒的家庭，他认为人类需要某种关于生命意义的哲学。马克思是犹太人，他父亲相信不可知论，为时势所迫才皈依了基督教，所以马克思对宗教没有感觉。他认为，一旦社会有了合理的组织，有组织的宗教就成了多余，无须为其寻找替代品。宗教存在的目的是抚慰人在生活中遭到的创痛。人没有了痛苦，宗教就失去了着落点，人也不再会怀念宗教。马克思深入研读黑格尔后，对“绝对主宰”并未生出渴慕之心。这也许会使人感到惊讶。人们常说，黑格尔关于历史上精神完全进入人类自觉意识的过程的论述采用了与犹太-基督教的神话同样的结构，开始是伊甸园的乐土，然后堕落，经过漫长的痛苦艰辛后最终实现救赎。人们更是经常指出，马克思也提出了一个四阶段的神话：起初是原始共产主义，私有财产出现后发生堕落，此后便是财产造成的无穷痛苦，最终将实现成熟的共产主义。对他自己的理论与宗教神话在结构上的相似，马克思似乎既没有注意到，也根本不在乎。

马克思坚信，幸福的人既不需要宗教信仰，也不需要替代宗教的哲学理论。不必费心寻找对此论点的不同解释，而是应注意一个真正令人吃惊的事实，那就是世界的大部分地区都没有实现世俗化。科学知识的爆炸和在此基础上发展出来的先进技术并未动摇宗教信仰。最现代化、最强大的自由民主国家完全没有世俗化。美国货币上印着“信赖上帝”（In God We Trust）的箴言，美国的公共生活也对这句箴言奉行不渝。政教分离载于美国宪法之中，最高法院严密监督着这条规定的执行；但在20世纪50年代和60年代的冷战时期，美国的敌人被称为“不信上帝的共产主义”，基督教（或“犹太-基督教传统”，甚至更广义的“信仰”）被认为有利于美利坚合众国的社会与政治秩序。竞选国会议员的人若自称无神论者，肯定会铩羽而归；竞选总统的政客都煞有介事地宣称，自己在制定医疗保险、基础设施等所有领域的政策时都会祈祷上帝的指示。人们也许觉得，美国在制度上已经规定了政教分离，宗教信仰却仍然如此盛行，实在出乎意料，其实并不奇怪。18世纪主张废除国教制度的人已经预料到此，托克维尔也强调了这一点。反宗教改革运动后，欧洲大部分国家的专制教会与专制国家结为同盟，这才促成了反教权主义的蓬勃兴起。美国人解决宗教争端的办法与解决其他争端的办法一样，与应付生意失败的办法也相去不远，那就是一

走了之，去别的地方另建教会，吸引新的教徒。

美国从社会学的角度来看宗教气氛很强，在神学意义上却并非如此。在美国，不仅存在着人数相当多的犹太教徒、穆斯林、印度教徒、佛教徒和泛灵论者等少数群体，而且基督教的各种教派林林总总，五花八门，包括难以定位的摩门教徒，摩门教又称耶稣基督后期圣徒教会，但它关于《旧约》和基督教的许多教义的观点都是背离正统的。没有几个美国人喜欢讨论神学。他们认为，宇宙在他们一边，这正是圣西门和孔德所希望的态度；但是，维系着美国人这个信念的是圣西门和孔德以为不会持久的力量——对超自然力量的广泛信仰。

许多非欧洲的宗教与传统基督教大相径庭，世俗化概念对它们似乎根本不适用。没有一个详尽阐释超自然力量的宗教，就较难确定哪些信念会由于科学的发展而逐渐消亡。自19世纪起，日本实现了经济与工业的现代化，仿照普鲁士的模式创立了教育制度，建立了酷似1914年前德国国会的议会，然而，民众对天皇之神性的笃信却未有稍减。一个原因是，日本天皇的神性如同多神教罗马帝国皇帝的神性，不是基督的那种神性。实现这样一个社会的“世俗化”与实现天主教欧洲的世俗化不是一回事。

高科技与宗教信仰并存不应使人感到惊讶。哲学家和社会学家一直认为，信仰、经济、政治和技术应当形成逻辑的整体。事实却证明他们错了。第二次世界大战末期日本“神风敢死队”的飞行员对日本天皇的看法和与他们为敌的美国海军的水兵和飞行员的看法完全不同，但双方的作战能力并不受不同的宗教或准宗教信仰的影响。在阿亚图拉霍梅尼的伊朗和萨达姆·侯赛因的伊拉克之间旷日持久的两伊战争期间，伊朗军队在宗教热情的激励下视死如归，牺牲生命，但并不甚于第二次世界大战中信仰无神论的苏联红军或受世俗的复兴党领导的伊拉克军队。双方的陆军或空军的能力也与宗教信仰虔诚与否没有关系。

在英国这样的社会里，国教教会两个世纪以来一直虚弱无力，每况愈下，也一直未能找到替代传统宗教信仰的制度，但这似乎并不影响大局；公民对煽动者挑唆的听信、对危险计划的支持、对自身处境的接受等等，都没有发生太大的变化。以为公民一旦脱离了传统的宗教信仰，就会立即接受法西斯主义或类似的意识形态，这个想法是错误的。有宗教信仰并不能保证公民不会被法西斯主义的信条或任何其他的荒谬理论所蒙骗，没有宗教信仰也不能保证政治常识一定能占上风。关键是现代化对宗教信仰的影响远远小于人们的想象，多数信教的人都不认为科学与宗教信仰像哲学家以为的那样，必然发生冲突。只要宗教信仰不伴以强烈的形而上学信念，就不太可能发生与科学的冲突。这是好消息，但不值得过于欣喜，因为事实证明，以为现代化会使信众放弃宗教信仰中比较激烈的内容这种乐观想法也不太可能实现。教派间冲突仍在方兴未艾中。

原教旨主义

这就谈到了原教旨主义这个引起无数争议的问题。它引起争议，因为“原教旨主义者”通常被用来侮辱人，变成了内容空洞的贬义词。起初，这个词的适用对象相对清晰，是基督教新教徒，他们相信《圣经》经文绝对正确，所有信徒皆为神父，一个人带一本《圣经》就能组成一个教会。适用于穆斯林时，它指的却是完全不同的一种现象，指一些人出于民族主义和族裔的原因，采纳了反现代化、反西方的伊斯兰教政治形式。如果把这个词弃之不用，我们的问题就可以换个方式提出：人类是否会因为宗教冲突或塞缪尔·亨廷顿著名的“文明”冲突而坠入无尽的战争？

最近，政治生活一个令人惊心的特征是恐怖主义的兴起。要明白这个现象，可以研究一下宗教冲突的特点，也许可以从宗教改革时期欧洲的宗教冲突开始。大部分恐怖主义与宗教无关。第一次世界大战之前20年间的恐怖主义没有宗教根源，也没有宗教目的；无政府主义者和满腔怒火的民族主义者把恐怖视为他们最得力的——也许是唯一的——武器，用来打击各种各样的目标，从俄国沙皇到美国工业资本家，或者整个“资产阶级社会”。[注]在大部分政治形势中，冲突都可以用霍布斯的方法来分析。理性的行为者想使用暴力来达到自己的目标；报复的威胁将对他们产生威慑，于是，如果他们能够不必冒生命危险而得益，他们就不会采取暴力行动。19世纪末20世纪初的无政府主义者应该会同意这个观点。理性的人通过互相威胁来减少暴力；政府不与人民为敌，因为害怕他们会诉诸暴力，人民服从政府也是为着同样的原因。在国际上，美国与苏联维持彼此间和平的基础是“保证互相毁灭”（mutually assured destruction）；双方都相信，自己若首先发动核打击，对方会报以全面战争。“保证互相毁灭”的缩写MAD是疯狂的意思；它的确是自杀性的契约，但它的逻辑无懈可击，也产生了遏阻战争的良好效果。在互相威慑的保护伞下，个人之间及国家之间可以进行合作。但是，一切均取决于各方的理性。互相威慑要起作用，有关各方就必须冷静地计算行动的后果。目前的假设是，如果规定对恐怖犯罪实行严刑峻法，就会对恐怖分子产生威慑作用。然而，也必须清楚地看到威慑的恶劣含义。恐怖活动和反恐行动造成的结果中，最坏的是对无辜者产生的附带破坏：政府会把恐怖分子的家人扣为人质或干脆杀死他们，恐怖分子对政府官员及其家人也是一样。

宗教改革运动留给欧洲的一条教训是，威慑经常成效甚微。当时的宗教暴力有两点对今人足以为训：第一，狂热的信徒乐意为事业献出生命，争先恐后地要当烈士，正如面对罗马帝国当局迫害的基督徒。第二，真正的信徒认为，消灭异教徒或异端这件事本身就是好事。消灭异教徒或异端不是用作谈判手段的威胁，而是目的。对决心做烈士的人，威胁不起作用；一心消灭敌人的人绝不肯考虑另外的替代办法。自杀爆炸者的目标没有谈判

的余地，威胁吓不倒他们。他们和自1969年到1998年对英国政府发动一系列攻击的爱尔兰共和军的爆炸者很不一样。他们的行为使人自然而然地想到发生在16世纪和17世纪期间，使德意志人口的30%死于非命的宗教战争。

尽管如此，以宗教为基础的恐怖主义并不会引发世界大战。恐怖主义造成了广泛的恐惧和不便，在缺乏有效警力的国家，屠杀成为司空见惯之事。但恐怖主义不是文明间的战争。文明间或宗教间冲突的思想之所以看起来有道理，是因为20世纪期间暴力冲突频发，各方立场坚定不移，因深刻的意识形态分歧而无法弥合；纳粹德国与共产俄国之间的冲突、美苏两大阵营之间的冷战都属于此类。当今的许多冲突都有宗教的根源，但也一无例外地有其他的原因；阿拉伯国家和以色列的冲突当然是民族与宗教冲突，但也是争夺土地和资源的冲突。南斯拉夫的解体引发了基督徒和穆斯林之间的族裔冲突，导致了惨烈的内战。但是，说族裔与宗教对抗不仅无法解决，而且可能导致新的世界大战，这一观点仍然缺乏说服力。伦敦、纽约或巴黎的观察家以中东作为注意的中心，对中东以外国家的关注也以是否存在伊斯兰教恐怖主义为准。这造成了视野的扭曲。同一宗教不同教派间的冲突和不同宗教间的冲突一样残酷。巴尔干地区的东正教和天主教教徒彼此的凶狠丝毫不逊于他们对穆斯林的残暴。逊尼派和什叶派教徒之间的仇恨比基督徒对他们的敌意浓得多。北爱尔兰为了宗教归属的问题打了30年的低烈度内战。上述冲突无一是文明的差别所致，也并未导致大国间的战争。

此论只能部分地使人放心。这里需要了解一些相关的数字。无人确知第二次世界大战的死亡人数，但肯定有3000多万苏联人和800万德国人。在波罗的海和乌克兰之间的那块地方，约1400万人被杀害，其中三分之一以上是犹太人。今天，如果爆发席卷欧洲的战争，哪怕不动用核武器也会至少杀死欧洲4. 4亿人口的20%。一说不会爆发大型战争，这只能使人因不会发生如此大规模的伤亡而稍感宽慰。但是，它并不意味着天下太平；今天的世界旅行便捷，极易获得杀伤成百上千人的手段，普天下没有一处可保万无一失，虽然在任何地方，死于恐怖袭击的危险都远低于死于事故和普通谋杀的概率。有意造成混乱恐惧的人自然会选人群拥挤之处下手，于是大城市、民航客机和公共交通就成了明显的目标；恐怖分子若受宗教狂热的驱动，会更加丧心病狂。不过，狂热分子犯下的大规模屠杀已经够凶残了，不必误冠以战争的名号。三十年战争造成的破坏令人发指，因为各国统治者召集起有组织的军队，为了宗教、王朝、领土之争而大动干戈；大军过后，一片废墟，赤地千里，老百姓不堪饥饿疾病而纷纷死去。当今的宗教狂热主义残暴凶恶自不待言，但只有当自我毁灭的狂热分子控制了具备精良武器的国家后，宗教狂热主义方能构成全球性的威胁。唯一拥有足够的大规模杀伤性武器、能够造成这种可怕后果的国家是俄罗斯和美国，

但这两个国家都不可能落入宗教狂热分子的手中。

全球化

我们以后会再回来讨论当今世界的危险现实，但首先应检视一下进入第二个千年后出现的另一个焦虑，那就是全球化造成的政治紧张。马克思的社会主义和其他形式的社会主义是对西欧和美国工业化导致的动荡的反应。以一国国内的状况类比全球的形势需要慎之又慎，但对全球化的反应经常与对早期工业化的反应一样充满敌意，这该不会令人惊讶，尤其是因为许多国家尚处于工业化刚开始的阵痛之中。经济学家强调变化带来的裨益，却不注意变化造成的不公与痛苦；全国人口平均来说也许收入提高了，寿命增加了，教育水平也上升了，但许多具体的个人可能度日艰难。批评全球化的人强调变化造成的痛苦，他们与注重国民生产总值（GNP）增加的人的看法大相径庭。

有些人的经济状况并不坏，但他们若是认为本来可以过得更好，就仍然会心怀不满。社会学家所谓的“期望值升高造成的革命”使政治思想家感到不安；法国大革命经常被解释为这类革命。[注]近年来的通信革命大大增加了人对其他人的了解，美国在世界通俗文化中起着主导作用，这意味着即使在经济迅速发展的国家中，很多人不是对比今昔，而是和西方富裕国家的人民攀比。他们发现自己的生活不如美国人后，可能会感到不公平，却不想自己的生活比起父辈和祖父辈来已经大为改善。“参照群体理论”指出，我们与之相比的群体对我们的主观幸福感或不幸感十分重要。本书的读者不会想自己与居无定所的牧人或印度扫街的贱民相比是多么幸福，而很可能会因看到原来的高中同学，现在当了律师的那个不太聪明的家伙比自己赚钱多那么多而心情郁闷。反之，希望平抚他们的愤懑的人可以引导他们多想想比他们处境差的人。任何合格的政客都知道如何操纵这个简单的事实。

对全球化的担心是，它会造成国家和世界一级的政治不稳定，两者互相加剧。人们常说，世界上的穷人构成了马克思及其追随者所说的“国际无产阶级”。他们也许不是卡尔·马克思想象的欧洲各工业化社会跨越国界联合起来的产业工人，但他们有可能担负起无产阶级的革命角色，他们作为全球性剥削制度的受害者，有朝一日可能会起来反叛剥削者。这是法农在《全世界受苦的人》中阐述的思想。这个思想显然具有吸引力。但把马克思对一国内部无产阶级造反的设想推至全球层面则没有这么简单。

哪怕马克思关于一国内部事态发展的理论比实际的更加可信，将其放大到全球范围也很不保险。要实践马克思主义的理论，必须有国家，无产阶级起义就是为了夺取国家；但是，世界是真正的无政府——没有国家可供夺

取。随着生产力的发展，无产阶级队伍不断壮大，这是马克思理论的又一个关键内容。机器生产的程度日益加深，人口参与工业生产的比例也不断增加。全球层面上却没有这样的过程。全球经济的状况复杂多样，无法做出准确的描述，也许有些工厂与1840年曼彻斯特的工厂相差无几，但大多数工厂并非如此。作为现代全球经济基础的金融安排更是与马克思所想象的迥然不同。发达国家中反对全球化的抗议者对发展中国家的劳动条件义愤填膺，那里的妇孺在原始的工厂里累死累活，狠心无情的工厂主对工人的健康、教育或福利毫不关心，政治制度对工人企图组织起来要求雇主改善待遇的努力百般打压。这样的情况当然有很多，但并非典型情况，更非普遍状况。很多国家的情况与19世纪40年代的英国大不相同；工厂使用先进的技术，工人从事高附加值的生产，“外包”服务雇用的是能说会道、受过教育的城市青年，不是被走投无路的农村父母卖去当奴工的孩子。

全球化的世界中也不存在工人和拥有并管理工厂的老板之间传统的敌对。现代工厂的老板也许住在万里之外；多国公司可以轻易地将生产转移到外国去，对这样的公司，罢工这个无产阶级的传统武器不再像过去那么有效。黑格尔想象，在未来的世界中，资本家的流动资金能够“轻易地流来流去”，这就是我们今天的世界。马克思假设工人必然会团结起来；他认为，一起劳动的工人很容易组织，因为他们是并肩劳动的工友，记得过去抗争的成功，也知道谁是可靠的盟友，谁不可靠。马克思还认为，新的交通通信手段，无论是像铁路这样的物质手段，还是像报纸这样的知识手段，都能帮助工人了解他们的共同利益，并团结起来为之努力。批评家则一贯指出，这些资源对资本家和政府同样有用。资本家可以利用它们联起手来；政府调动军队更加容易；大众传媒可以用来发动宣传来误导、阻挠、分裂工人。政府的这些企图当然有可能失败，互联网和手机这类新媒体兴起后，可以一下子聚集大批人员投入各种群体活动，从街头暴乱到真正的造反。但是，新媒体能否推动马克思心目中的革命则要另当别论。

上面的讨论无法确定发展中世界的穷苦工人是否构成了全球无产阶级，但从中可以看到，即使他们构成了全球无产阶级，他们也无法发动全球革命。这就留下了两个需要回答的问题：第一，发展中国家的工人到底是不是无产阶级？第二，除了马克思的设想外，他们是否还有别的发展可能？对第一个问题的回答是否定的，对第二个问题的回答是肯定的。传统无产阶级的定义以它与生产资料的关系为准，而这种关系的传统形式是身无长技的雇佣工人与不事劳动的工厂主之间的关系。韩国的一个技术工人和在巴基斯坦某家地毯厂做工的一个12岁的童工没有任何相同之处，他们与雇主的关系，以及通过雇主与世界市场的关系也有着霄壤之别；驱动马克思式革命的那种敌对情绪没有多少滋长的土壤。当然，各国都有一些强烈的敌对情绪可以利用，并非每个国家都像东亚的一些国家那样成功，经济发展迄今一直超出民众的期望；但是发展中世界的贫穷人口并不构成全球无

产阶级。其他因素可能会引发发展中国家内部的暴力冲突，弄得不好还可能造成民族国家之间的冲突。但是，那些冲突更像是两伊战争或美国最近发动的一些战争，不是全球无产阶级起义。

民族主义

时断时续的暴力尽管给受其影响的人带来巨大的苦难，但不能算是战争。尽管恐怖主义团体以及受它们打击的目标都把自己的活动称为战争，但恐怖活动仍然不是战争。严格说来，战争是一个国家针对另一个国家有系统有组织地使用暴力的行为。由此引申，内战是不同派别有系统有组织地使用暴力，以达到控制或重建国家的目的。在失败的国家中，也许很难分辨内战和单纯的匪帮活动。当今世界对和平最大的威胁就是失败的国家，不是因为它们会对别国动用暴力——失败的国家已经混乱到无法有效使用暴力手段的地步。它们构成的威胁是，它们会乱到不可收拾，爆发人道主义灾难，迫使发达国家出手干预，这种干预又可能为其他国家或非国家的恐怖分子提供插手的借口，于是造成进一步的苦难与流血。然而，这仍然不会引发大规模的战争。20年前，一个超级大国的干预会造成另一个超级大国反干预的风险；目前只剩了一个有干预倾向的超级大国，反干预的危险自然大为减少。

没有了超级大国间的竞争，令人担忧的即不再是大国间的核战争，而是内战或次级内战，它们可能会殃及邻国，为其带来不稳定。这类战争可能会影响到整个大陆的一大部分，如过去刚果和安哥拉的内战，今天索马里的冲突也有可能发展到这个程度。在这种情况下，现实主义和人道主义对国际事务的态度截然对立；现实主义者认为，发达国家的政府只应考虑本国的重大利益是否受到影响；人道主义者则认为，几百万人仅仅是因为不幸生活在动乱地区，就要面临遭受屠戮的危险，这是不能容忍的。当现实主义者强调，南部苏丹人民遭受的强奸、饥饿和屠杀对英国或美国不构成危险的时候，他们这种麻木冷漠的态度也许会令人鄙夷；但是，现实主义者完全可以反驳说，思虑不周即贸然干预将造成更多的人遭到强奸、饥饿和屠杀。下面我将简短谈及因人道主义灾难而出现的一个政治问题，即在本国政府无能为力的情况下，有没有哪个政治机构（也许是某种形式的世界政府）能够促成和平与繁荣？

最可能造成广泛冲突的是历史悠久的民族主义。当极端民族主义的政府企图拉拢与本国人同属一个民族的外国居民的时候，发生冲突的危险即随之出现；另一个造成冲突危险的情况是民族主义运动企图破坏或摧毁阻止它实现抱负的跨国制度。希特勒出兵捷克就使用了前者作为借口。苏联解体则为这两种危险都打开了大门；从不同的角度来看，俄罗斯在车臣的存在可以说成是俄罗斯极端民族主义企图粉碎车臣人民合理愿望的行为，也可

以解释为由车臣民族主义者企图分裂俄罗斯的祸心所造成。第二次世界大战后的中东政治也是这两个危险兼而有之。姑且不论以色列建国产生的影响，那里的国家争相高举“阿拉伯民族主义”或“伊斯兰民族主义”的大旗，率众反对英国、法国和美国帝国主义，这一直是地区政治的中心因素；这种情况特别危险，因为中东是世界石油供应的主要来源，中东政治也因而具有全球性的影响。如果有朝一日中东的石油没有了，完全可以想象，那里的国家哪怕是彼此撕成碎片，外部国家都会事不关己，漠然以对。

阿拉伯民族主义、伊朗民族主义和中东其他的民族主义将继续造成全球政治的不稳定，但它们挑起大国间战争的危险微乎其微。这绝非低估它们可能引起的恐惧和焦虑，亦非轻忽自由民主国家采取措施防止暴力进入自己领土时可能对公民自由造成的侵蚀。基地组织的目标一直是沙特阿拉伯，但它坚信美国是它在麦加重建哈里发国的绊脚石，这才把美国及其盟国纳入了打击范围。造成的附带破坏可能会非常严重，不仅因为人民会遭到殃及，甚至丧生，而且因为保护人民免于池鱼之灾的措施破坏了他们本来的生活方式。过去50年的历史说明，如果民族主义抗争的目标是控制着有关地区的殖民主义或新殖民主义国家，它就会自我设限，不超越抗争的范围，这与宗教和民族主义盘根错节相互交织的情况大不相同。

民族主义的愿望通常有自然的界限。比如，20世纪50年代肯尼亚的茅茅叛乱是为了赶走英国殖民政府，也希望把大部分白人定居者赶走；其他的反殖民主义叛乱也都是为了反抗宗主国，推翻殖民统治。经常出现这样的情况：反叛者掌握的国家机器缺乏合法性，经济左支右绌，疲于应付国内人口增长的压力和国外的激烈竞争；但是，这并不说明他们没有实现民族解放。外国势力的确被驱逐了，国家政府也建立了起来。以美国是万恶之源为由对美国发动的恐怖袭击完全是另一回事。恐怖分子的祖国没有被外国统治，不需要解放，但他们认为国家掌握在不该掌权的人的手中。美国之所以被视为“全球”殖民主义国家，是因为它是一种世俗、现世、物质主义的文化的根源；由于美国的力量在这个意义上是精神力量，而非军事力量，就无法像1945年至1975年间驱逐真正的殖民主义国家那样，把美国的力量赶走。奇怪的是，最有可能引发战争的仍然是最古老的原因。如果国界没有确定，武装精良的国家之间可能会因为变动国界而兵戎相见。仅举一例，印度与巴基斯坦的边界问题仍悬而未决。

核噩梦

恐怖主义和民族主义的暴力不是第三次世界大战，不威胁文明的生存。这种暴力减少了繁华大都市对人的吸引力，但并不使人对南部苏丹或北部乌干达的生活趋之若鹜；看一看难民流的走向即可明白这一点。最后，应该看一下两个真正有可能造成大规模死亡的问题：第一，除非我们设计出一

个世界政府来防止核浩劫，否则全世界都会在核大战中灰飞烟灭；第二，我们可能会无意中毒死自己。自20世纪初，对人类注定会自我毁灭的担忧就流传甚广，这种担忧并非在对广岛和长崎投了原子弹后才出现。第一次世界大战使许多思想家确信，人注定会自我毁灭。这个信念反映了两个事物的结合：一是工业化战争，二是担忧人的暴力本能不可控制。工业化战争的惨烈在美国的南北战争中已初见端倪。南北战争开始时，步兵还能手持上了刺刀的步枪发动冲锋，守军才来得及放出一排子弹，阵地就被冲锋的攻方夺走了；发明了后装栓步枪和高效野战炮后，向着战壕守军的冲锋就成了自杀之途。士兵宁肯丢弃武器，也要保留挖战壕藏身的工具。第一次世界大战显示了烈性炸药和机关枪杀戮的能量；轰炸机发明出来时，战争已接近尾声，因此并未对战局产生多大影响，但它的潜力有目共睹。血肉根本无法抵御制造死亡的机器。

一次会战中战死的人数远比不上战后爆发的西班牙流感致死的人数，但它显然对政治思想产生了巨大的影响。西格蒙德·弗洛伊德看到原本文明的人如此狂热地互相屠杀，震惊之余认定人生来就有“死亡本能”。注 弗洛伊德的悲观虽不如奥古斯丁，但甚于霍布斯。他认为，每个人内心深处都埋藏着自我毁灭的冲动，或单纯的毁灭冲动，几乎完全处于社会的控制范围之外。求死的欲望是人的两个强烈的固有本能之一，另一个是实现性满足的欲望。伯特兰·罗素深受这个观点影响，在他漫长的一生中致力于反对军国主义和战争，鼓吹寻求某种形式的世界政府，以图限制人类的破坏性。

人具有内在的侵略性，经常表现为自我毁灭。对这个问题的探讨困难重重。靠心理分析来解释人类行为极具争议；有的理论家从心理分析中寻求启发，希望找到办法减轻人类对自身生存的威胁，别的理论家则坚持说，心理分析基本上非关政治。弗洛伊德对这个问题的态度模棱两可。虽然他在1930年发表的《文明及其不满》讲的是因文明生活的要求而必须压制本能是多么困难，但该作的主旨并不明朗。弗洛伊德指出，正如霍布斯所说，“人对人是狼”（*homo homini lupus*），必须对人加以克制，以防他们互相伤害，但他比霍布斯更加强烈地坚持，人必须把这些克制铭记于心，必须接受现实，明白自己内心最深层的欲望与社会生活的要求之间存在着矛盾。该文的德文标题“文化中的不安”（*Unbehagen in der Kultur*）中，“不安”一词是关键。

由于显而易见的理由，没有哪个政治理论是以“侵略乃人之本性，无法控制”的观点为基础的。但即使人并非注定要自我毁灭，也要时刻面对遭受侵略的危险，愤怒时极易发生误判。所以，只要人掌握了彼此屠杀的手段，人的平均寿命就恐不长久。核裂变的发现更突出了这个危险，因为人现在掌握了把全人类消灭好几次的能力。20世纪50年代和60年代关于核战争的危险的讨论大都反映出这样一种观点，认为人的破坏欲使人类历史

的大幕落下不过是时间早晚的问题。伯特兰·罗素比大部分撰著者都更极端、更雄辩，但他的观点远非独一无二。注 他认为，哪怕人没有自我毁灭的内在冲动，而是仅有侵略的特性，这个特性也极易受到民族或族裔自豪感这种非理性力量或宗教信念的激发，通过战争来得到释放，这已经足以令人惊心。此中的道理不难明白。人一旦处身于激发自己战斗本能的形势中，头脑就会冲动，会低估冲突的代价，高估成功的可能。人并非命中注定要打仗，但特别容易打仗。审慎的政治必须尽力反制人性的这些弱点。审慎的领导人不应讴歌战争，也不应推行会加剧紧张或导致流血的民族主义或帝国主义政策，而是必须减少本国人民对别国人民的敌意。持悲观看法的人对此会反驳说，除非能够肯定别国也同样力行克制，否则审慎的领导人必须确保本国有足够的军备，以威慑有意入侵者，避免成为别国的俎上之肉，哪怕这样做会引得对方误以为己方准备对他们不利。美国战略空军司令部（已于1992年解散）的座右铭是“以和平为业”。此语貌似拙劣的玩笑，实则表达了威慑的逻辑。

和平主义与世界政府

上述是威慑理论的常用论点，待我们考虑过和平主义提出的一些维持和平的办法后，再回来讨论它们。让我们先对和平主义思想的两个流派做出区分，审视提倡建立世界政府的观点，最后来看新近出现的忧惧，怕人类最终不是在大爆炸中灰飞烟灭，而是随着一声呜咽完结。和平主义一般分为绝对和平主义和间接和平主义两种。绝对和平主义完全奉行非暴力。这是托尔斯泰和甘地的立场。托尔斯泰依靠基督“转过另一边脸让人打”的训谕衍生而成的基督教传统；甘地依靠的则是消极抵抗恶的印度教传统，把“不合作主义”（satyagraha）变成了反对英国占领者的强大政治武器。他们二人都认同苏格拉底关于行不义之事比遭受不正义更坏的观点，相信采取暴力行动比遭受暴力更糟。如此绝对的和平主义破绽甚多，很容易受到攻击；和平主义者既然不肯为保护他人而战，就必须担负起任由那些人被杀或遭受敌人残酷虐待的罪责。有些和平主义者接受人们被杀害或虐待这个后果，别的人则设想采用各种消极抵抗的方法来避免这一后果。但是，这里存在着一个明显的困难：消极抵抗只有在敌人对我们有所求，可以通过不合作使之无法得逞的时候才有用。英国人希望在治理印度时得到当地人民的合作，而不是想让他们死掉。敌人若是想让我们死光，就不会受消极抵抗的遏制；面对纳粹的种族灭绝，犹太人消极抵抗丝毫无济于事。

和平主义更常见的版本称为“反战主义”，把战争视为最后的办法。注 伯特兰·罗素通常的观点是反战主义，不是绝对和平主义，与他持同样观点的有一长串自由思想家，可一直追溯到伊曼努尔·康德、卢梭和阿贝·雷纳

尔。这种观点也引起了人所熟悉的一些问题。大部分和平主义者相信后果论，以减少暴力死亡为最终目的；但是，减少短期伤亡和减少长期伤亡所需的措施经常互为矛盾，做出准确的判断也困难重重。表面上看，鼓吹先发制人的打击似乎与和平主义相去甚远，但在一定情况下，可以认为，从长远观点来看，先发制人的战争能够把暴力致死的人数降至最低。举个极端的例子，1946年，伯特兰·罗素提出，为保障欧洲的持久和平，避免未来发生核战争，应该趁苏联尚未拥有核武器时打一场简短的对苏战争，即使美国必须使用核武器来使苏联就范也在所不惜；这个观点不能说完全没有理性。罗素提倡先发制人，他承认这样的战争会造成大量伤亡，但坚称，比起将来苏联与西方在欧洲打核战争可能造成的伤亡人数，那只是小巫见大巫，而且他坚信苏联和西方的核战争不可避免。回头看去，我们现在知道苏联和西方没有打核战争；如果美国相信了罗素的判断，几百万人就会无谓地丧生。

不能因为这个例子就断言所有这类估计都不可信。塔西陀曾引用（也许是虚构的）苏格兰酋长卡尔加库斯的话，说罗马人制造了一片荒漠，把它称为和平；我们也许对卡尔加库斯心怀同情，但仍然认为，罗马人通过短期内采取残酷的军事手段，减少了欧洲的长期暴力。注 关于这类观点，一个问题是谁也不能肯定结局是否真的最好，另一个问题是如何做出道德上有说服力的论述，说明为了将来保住更多人的性命，现在杀人是应该的。哲学家大多惯于使用大规模的数字与抽象概念，罗素也不例外，放出豪言说也许会造成1亿人的死亡，但能够拯救“文明”。很多人认为，尚未出生的人的命运不可能与眼下就要死去的人的命运相提并论。上帝对过去、现在和未来一视同仁；19世纪的功利主义者亨利·西奇威克认为，道德采取的是“宇宙的观点”；但即使宇宙有观点，政治也不能采纳。注 生者的利益大于未出生者的利益，但生者必须关心自己死后留下的局面。这在保护环境的政治中极为重要，在减少暴力死亡的政治中也意义重大。

威慑与对战争的反感

让我们把这些问题放在一边，来看威慑面对的各种困难。和平主义者力图避免战争，竭力试用各种方法，以求不致打仗；问题是如何威慑对打打杀杀毫不在乎的侵略者，使之不敢轻举妄动。20世纪30年代对是否应支持英国重整军备心怀疑虑的人面对的正是这个问题：改善陆、海、空军队的装备是会使英国更有可能发动战争呢，还是会向德国军国主义者显示，他们和英国长期作战是打不赢的，哪怕打赢了也代价惨重，因而对他们起到威慑的作用呢？从政者还面临着一个道德哲学家无须操心的困难，他们必须说服老百姓同意纳税，用来制造武器进行老百姓所厌恶的战争。很难说服反战的老百姓支持更新军备，到能够说服他们的时候却通常已为时太晚。

和平主义者面临的另一个问题是，他的政策要想成功，需要相当程度的欺骗。只有当对手以为我们的威胁是真的，或者害怕我们会说到做到的时候，威慑才能起作用。换言之，越是不想打仗，就越是需要摆出好战的样子。核武器发明后，这一点变得尤其重要。自20世纪20年代起，所有著书撰文的人都坚信，用高烈度炸药轰炸平民百姓意味着文明的灭亡；他们没有说对，但美苏之间的全面核战争很可能真的会毁灭文明。于是，双方都必须威慑对方，使之不敢发动攻击，导致世界末日。这又要求双方都必须向对方“保证”，自己不仅有毁灭对方的手段，而且会毫不犹豫地使用这种手段。

这就是人称MAD的“保证互相毁灭”的制度的逻辑，在这个制度下，美苏两国维持着一种公开的态势，表示若对方发动大规模军事攻击，自己将坚决消灭对方，还顺便捎带上大半个地球。MAD的逻辑无懈可击，但并不稳固；如果受攻击的一方进行报复，显然整个世界都要遭殃，但受害者已经死了或很快要死去，再多死几百万人也无法把他们从死神那里召回。如果受攻击的国家遵照理智行事，就应该投降，因为更多的死亡与破坏达不到任何目的。但知道它会理性行事就消除了它的威慑力量的价值，因为威慑的意思就是要使敌人相信，它若敢发动攻击，己方一定会还击。因此，MAD是发疯；更严谨地说，为了实现合理的威慑，双方都必须使对方相信，自己会做出非理性的反应。尽管如此，政治家要做到谨慎精明，必须让人以为自己若受到挑衅，会像失去理智的疯子一样大肆破坏，这未免使人不安。难怪许多反对核现状的人认为，主政的不是政治家，而是躁狂病人——可是他们错了。深谙此中道理的理查德·尼克松说，他希望北越的人能够相信他是“彻头彻尾”的疯子，也就是说，他为了迫使敌人坐下来谈判，会毫不犹豫地把金边注化为废墟。

世界政府

核战争会结束一切战争，因为它将灭绝人类；为设法避免这个危险，许多思想家不约而同地想到了建立世界政府的主意，认为那可以解决一切问题。这个想法与政治理论一样古老。古希腊思想家伊索克拉底说，希腊城邦之间战事连绵不断，唯一的解决办法是建立一个总的政府来维持各城邦之间的秩序。中世纪早期，但丁重新发现了“普遍君主”的概念；但这个理论的近代版本应该是始自霍布斯，由康德明确提出。霍布斯说，必须建立主权者。他提出的理由是，如果没有压倒性的权威来对个人进行克制，人与人之间就会打作一团，或是为了物质利益，或是出于恐惧，或是仅仅要证明自己比别人强。人们自然会进一步猜想，处于无政府状态的各个民族国家是否也需要一个主权者来管制；人们也自然会认为应该如此。

用霍布斯式的词语来说，国家不像处于自然状态的个人，有彼此“杀害”的

动力。个人若是杀死了对头，不必担心对头会死而复生前来报仇；国家却很少能像个人那样被一下子打死，所以维持互相威慑就够了。力量较弱的国家也可以重创入侵者，使入侵者认识到企图征服它是得不偿失。列支敦士登和安道尔这样的小国恐怕不会因此而宽怀去忧，但对法国和英国这种规模的民族国家来说，这个论点是有说服力的。但这个论点在推理上也存在不足，因为受意识形态激情驱动的民族国家或容易误判形势的统治者会头脑发热，无视自身利益，投入本应避而远之的战争。到18世纪末，才出现了更周密细致的思想。伊曼努尔·康德的《永久和平论》提出了一个设想，希望建立维持和平的国家联盟，而不是世界政府；自那以来，再没人提出过更好的设想。康德相信，各国人民均有自我治理的权利，但是，正如许多其他权利一样，对这个权利的行使若不加控制，会引发无穷无尽的冲突与战争。世界政府不切实际，因为最需要被纳入法治之下的是威胁别国的大国，但它们绝不会放弃自己的主权；另外，世界政府也是不道德的，因为它侵犯了各国人民自我治理的权利。总的来说，功利主义者希望建立世界政府，如果做不到，才退而求其次，成立国家间的联盟。康德认为，这是功利主义国际关系观的一个道德盲点，最近约翰·罗尔斯在重新思考人民权利的著述中也认同康德这个观点。功利主义的主张忽视了一条真理，那就是，只有当自由行为者的自由受到尊重时，对他们的治理才是合法的。在一国国内，只有宪政国家有合法性；同理，国家间的联盟也有合法性，但全球性的专制政府没有合法性。

国家联盟通过类似法律的规章把不同的合法国家联合在一起；各国独立处理自己的事务，但国与国同舟共济；对联盟中任何成员的侵略行为都构成违反国际法的犯罪，光是这一条就足以构成联盟其他成员进行军事干预的理由。读了康德在两个半世纪前写的文章后会发现，那时他就已经明确提出了《联合国宪章》第五条的思想(注)，也许有人会感到震惊，其实不必大惊小怪。维护国际和平的条约的基础是，签署国保留对国内事务的自主权，但若侵犯了他国的自主权，则要接受制裁；这个思想在与霍布斯大约同时的欧洲经院派学者的著作中已见端倪。更深的问题是，因为个人与国家不可类比，这是否意味着也许没有哪个领域的事务是只专属于民族国家的？一个不事声张地屠杀国内犹太人的国家也许没有攻击邻国，但别国不应对它这种行为听之任之。许多事情即使其他国家认为不合适，一个国家仍然可以合法地去做，但种族灭绝不在此列。康德和罗尔斯都对这样的可能性有所警惕。康德坚持说，国家联盟的成员必须是真正的合法共和国，罗尔斯则要求国家和个人一样，应“行为有序”。(注)《联合国宪章》没有这样的要求，许多批评家，包括我自己都认为，它对国家主权的不可侵犯性做出的让步太大了。

人道主义干预

人类目前来到了一个节点。现代世界并未因经济全球化而战云压顶。中东和其他地区的民族主义与宗教狂热的结合造成了焦虑恐惧和经济损失，却不会引发大战。在世界的某些地方，拥核国家之间可能会发生战争；迄今，印度与巴基斯坦时有低烈度、有控制的小型冲突，但是，朝鲜可能误判对韩国施压的后果，印巴两国也可能犯下致命的错误。这类情况不会引发全球灾难，但在当地会造成无以名状的惨烈。苏联解体后，美苏两强相争造成人类毁灭的危险随之消失，建立世界政府的呼声也平伏下去。但两个问题依然存在：第一个是要求对侵犯本国公民人权或无法维持公民起码的安全与福利的国家进行干预的压力日益增大；第二个是环境退化可能成为推动建立某种超越以集体安全为核心的联合国的国际政府的力量。这是个全新的问题，在过去2000年间的政治思想中完全没有提及，尽管地方性的环境退化在人类历史上一直存在。

人道主义干预的压力始自个人与国家间深刻的不可类比性。如果一个人没有别人靠他养活，就应当允许他鲁莽行事，只要不伤害邻居；但是，一个国家不可能在自己的私人领域内鲁莽行事而不会侵犯到别人的权利，因为它没有私人领域可言。国家是一套机构制度，对领土有管辖权，它的合法性和得到公民服从的权利全靠它对公民福利的保护和促进。在尊重人权的世界中，公民拥有相对于政府的权利，比如，得到非恶意待遇的权利，包括免于酷刑和得到公平审判的权利，还有更广泛的福利权利，包括教育、卫生、社会保障方面的权利。至于如何保障这些权利，这个问题很难回答。如果同意康德关于人民有权自治的思想，就会倾向于认为，除了极端情况之外，只有当一个国家的政府发出要求后，才能为该国公民提供援助；但若是考虑到公民人数众多，并非所有公民都从同一角度看世界，就很容易觉得，辜负了自己公民的国家丧失了豁免权，不再能免于不请自来的干预。(注)

这引出了一系列焦虑，不是对核浩劫的恐惧，而是合情合理的担忧，怕干预若执行不当，对所有各方都会不利，而且干预引起的愤恨还会滋生恐怖主义和非正式战争。反之，若是袖手旁观，又好似路过看到一个孩子快要溺死，却因怕下水脏了衣服而见死不救。格于《联合国宪章》第五条的规定，从政者不得不提出各种欺骗性的饰词。既然第五条只允许在自卫的情况下采取军事行动，鼓吹人道主义干预的人就必须说明，失败的国家不仅伤害自己的国民，而且危及邻国；有时这种论述并不能完全服人。持反对意见的人说，不干预也许会置当地人民于水深火热之中，但他们的痛苦并不威胁别人，若企图减轻他们的痛苦，反而害大于利；这种说法同样不能完全服人。一个国家若是辜负了人民，就放弃了免受外来干预的主权权利，对于这个说法，世界上每一个政府都不能接受。要维持一支受普遍尊重、被视为世界良知的不偏不倚的国际部队也不容易，尤其是在财务上很难找到富国乐意出钱支持它，在政治上很难就哪些国家应受它监管达成一

致意见，而且似乎不可能防止它陷入本来要用它来预防的腐败。

在国际道德和国家实践中，人道主义干预肯定会继续是一大棘手问题。保护无辜者不受虐待的责任使干预主义者占据了道德高地，而干预常常会弄巧成拙这个事实则使反对者的谨慎态度占了上风。苏联解体后，核噩梦不再是最主要的关注，论述国际体系的理论家开始把注意力转向人道主义干预。对此，他们有实际操作方面的疑虑，比如，无法确定各国能否集结起所需的资源并高效采取行动；也因为政治思想史上没有可供借鉴的先例而茫然无绪。过去的人不像今人如此小心地对待不同的文化。西班牙入侵加勒比和南美时，有人提出了西班牙人是否侵犯了当地人民权利的问题，一个常见的回答是，是当地的土著在侵犯无辜人的权利。16、17世纪的人并不认为，吃人肉（这是对加勒比土著的主要指控）也许是当地文化的一部分，旁人不应干涉。今人在诸如当地文化对妇女的待遇这类问题上更加小心翼翼。对于女性割礼，没人像纳皮尔将军对印度寡妇焚身殉夫的传统那样寸步不让。常识说明，在认为一切均为文化选择的观点和声称每一个有理智的人都本能地深知自然法规则的理念之间，存在着广阔的中间地带。种族灭绝违背了任何能够想象的道德守则；医疗服务或铁路系统是该国有化还是私有化则是应由当地选择的典型例子，这方面的错误选择也许会造成巨大的代价，但远不致引发人道主义灾难；统治者和立法者在日常工作中的无能也不致使国家成为失败的国家。我们生活居住的各个国家都有诸多缺点，好在大部分都不是失败的国家。

环境退化

最后，来谈世界的完结“不是一声巨响，而是一声呜咽”。人类侥幸逃脱了在核火海中被烧焦，或在随之而来的核冬天中被饿毙的命运后，开始担心自己的活动正在使地球变得日益不适于居住，为争夺自然资源爆发战争的可能性日益增大。应对这个问题可能需要建立强有力的国际机构，比迄今成立的任何国际机构的权力都大，近似人们设想的世界政府。波斯帝国在自然灾难面前不堪一击，大流士首次入侵希腊的舰队在博斯普鲁斯海峡的风暴中全军覆没。大自然也一直受人类活动的破坏；森林遭到砍伐，过度种植造成土壤贫瘠。但是，人类活动从未像今天这样对自然产生如此大规模的破坏，也从未在如此大的程度上是造成严重自然灾害的直接原因。

埃德蒙·伯克曾对北美殖民者的勇气和精力大为赞扬，那些殖民者是农夫，在杳无人迹的大森林里伐木垦荒，开出自己的田地，或者是深海捕鲸者，追赶着猎物直入北极和南极的海洋。[注]当时的世界中，已知的、有人居住的部分小于未知的、无人居住的部分。大自然对人是威胁或激励，但没有被驯服。1750年，世界人口在6. 5亿到9亿之间，世界的资源可说是用之不竭。经济学家知道，文明国家的资源远非“用之不竭”。1776年，亚当·

斯密发表《国富论》（*Wealth of Nations*），讨论了可耕地对经济增长的限制。人们非常明白土地日益降低的边际生产率造成的经济后果。当时没有人想到，地球为人口与消费设定了限制。肥沃农地的短缺是政治经济的问题，因为在由民族国家组成的世界中，不能使用本国国界以外的土地，除非到海外“无主”的大陆去殖民。

今天，世界人口大约70亿，预计最高将达到90亿；许多评论家都认为这超出了地球的“承载能力”。70亿人口的人均消费量远远高于1750年，对环境压力的增加要以几何倍数计算。有些撰著者称，自然已经消失；无论如何，对自然的观念已经大为改变。人不再认为自己周围的世界是神的创造，自己需要在神造的世界中安下身来，探索上帝为自己预定的使命。

注“环境”一词的含义是，人是在照顾园地，而不是在驯服荒野。这就提出了两个明显的问题：人类是否正在摧毁维系着自己生命的体系？阻止这一进程是否需要新的政治机构？对第一个问题的回答是：“是的，但尚未毁到不可收拾的地步。”对第二个问题的回答是：“不需要。”看一看人口增长与技术发展相结合产生的结果，谁都会对人类对环境已经造成的以及在今后半个世纪将继续造成的破坏感到忧心忡忡。自然资源的枯竭有双重的可怕性：一方面，可能会发生饥荒和瘟疫；另一方面，对不断减少的资源的争夺日趋激烈，可能引发大规模军事冲突。完全可以想象，在中东和亚洲及非洲的一些地方，会因为争夺水源而爆发军事冲突。因石油爆发冲突更是容易想见。

石油资源的耗竭会引起多方面的担忧。这种廉价而丰富的燃料和化工原材料一旦枯竭，过去一个世纪以来依赖石油的发达经济就必须重组。石油破坏环境，它和其他化石燃料一样，产生大量的烟炱和二氧化碳，加剧全球暖化以及连带的自然灾害。对逐渐减少的石油供应的竞争可能引发大规模国际冲突。世界上许多主要经济体本身缺少石油，即使有石油也难以满足自身的经济需求，哪怕是缩小经济规模也不行。英国和美国一个世纪以来推行的外交政策都是以确保未来中东石油的供应为主导。日本想统治东亚的企图也是受对石油的需求所驱动。20世纪20年代，伯特兰·罗素惹火了列昂·托洛茨基，因为他坚持说，托洛茨基把共产主义传播到格鲁吉亚的言论是烟幕弹，其实是想攫取对格鲁吉亚油田的控制。如果意识形态、宗教分歧和文化误解都不会引起大战，石油也许能。

尽管如此，避免这些灾难并不需要在机构方面做出巨大发明。载于《联合国宪章》的集体安全体系如果得到足够的重视，就可以起到有效作用；而大战迫近的威胁也许会促使各国加强对集体安全体系的重视。剩下的问题是如何减少人类对环境的破坏。很容易以为，如果问题是人造成的，就必须有一个管理全人类的政治制度来解决问题。但自古至今的历史都证明此路不通。古希腊城邦的居民对自己的土地眷恋至深，但是他们照样把森林

砍伐干净，种植粮食造成土地肥力的耗竭，放牧山羊把山丘啃得光秃一片。这就是“公共资源悲剧”的关键所在。集体所有的财产最没人爱护。乡间资源最好的监护人是农夫，这些资源牵涉到他们的长期利益，这促使他们即使不努力美化，至少也努力保护周围的环境。亚里士多德早就注意到，属于公共的东西没有人爱护；环境之所以备受破坏，是因为无人拥有环境中最脆弱的那些因素的财产权。[注]野生动物和家养动物的对比就很说明问题；家畜豢养一直兴旺，但野生动物每年都有一些物种遭到灭绝。

保护无人拥有或难以拥有的资源（比如空气）需要规则；政府为了利益总是想钻国际条约的空子；在政府腐败或无能的国家中，造成污染的人也总是想逃避执行环保规则。尽管如此，已经有了许多国际监管机构来创立必要的监管机制，这样的机制无论细节有多么复杂，大致轮廓已非常明显。问题是各国尚未就如何公平分担有效监管的负担达成共识，也没有足够的决心要遵守规则，还有的国家缺乏执行规则的能力。以为这些问题能够通过建立全球政府，而不是改善地方治理和营造全球性的紧迫感来得到解决，这完全是乌托邦式的幻想。地方官员的愚昧与腐败不会因为加上了一层新的、比执政不力的中央政府更遥远的权威，就能得到补救。用意良好的外人用武力改换中央政府也不是改善环境的好办法。对环境破坏最大的莫过于战争。如果有什么能够拯救地球，那就是通过去除腐败与愚昧来逐渐实现较好的治理。

尽管期望不能脱离现实，但仍然可以树立雄心大志。政治理论史和关于政治理论家的著作介绍的是伟大思想家的独到理论，这可能使日常政治相比之下显得单调乏味。很少有人以柏拉图的视角看世界；如果我们运气好，就无须因霍布斯所担忧的对政治秩序的威胁而焦虑，尽管核武器的发明令我们不安地记起他关于互相威慑的逻辑的见解；马克思对工业无产阶级使命的期望是史诗；地方的停车条例则实实在在。然而，今天对政治感兴趣的人要比人口流动性与通信极为有限的古代多得多，今天按照自己对好生活的理解过自主尊严生活的人也比古时候多得多。今天的人既是被统治者，也是公民。虽然他们享受的大多是社会意义上，而非一般政治意义上的公民权，但是能够做到这一点本身就是政治上的胜利。世界上如此之多的国家秩序安定井然，执法公平诚实，公民生活自主，这也是政治上的胜利。今人的一些成功靠的是前人没有的技术；我们并不比祖辈在道德上更高尚，也不是天生更聪明或更有眼光。但是，没有合适的政治框架，我们就不可能取得1945年之后的成就。“失败的国家”的悲惨命运就是明证。

自我治理的艺术依然十分脆弱。自治可以被暴力或经济及环境灾难所击垮，也可以因倦怠和沉闷而变质。人也许会选择静水无波的驯顺生活，投票建立《美丽新世界》描绘的制度，远离政治的波澜起伏，满足于舒适的小日子。无论今后怎样，这部政治思想史至此都到了结束的时候。本书的

目的是试图理解历史上一些令人着迷的伟大思想家的理论。猜测各国及各国人民的未来命运从来是徒劳的。唯一能够确知的是，未来发生的事情一定在人的意料之外。

---

1. T. S. 艾略特的诗句。——译者注

2. 金边是柬埔寨的首都，在越南战争中，柬埔寨和老挝的共产主义武装也加入了北越对美作战。——译者注

3. 《联合国宪章》第五条是："联合国会员国，业经安全理事会对其采取防止或执行行动者，大会经安全理事会之建议，得停止其会员权利及特权之行使。此项权利及特权之行使，得由安全理事会恢复之。"《北约宪章》第五条是："缔约国同意在欧洲及北美对它们中间任何一个或几个成员的武装攻击将被视为对所有缔约国的攻击，因此同意，如果发生这样的武装攻击，每个缔约国将作为对得到联合国宪章第51条承认的个人或集体自卫权的行使，立即单独或与其他缔约国协同采取它认为必要的行动，包括使用武力，以恢复并维持北大西洋区域的安全。"从前文来看，似乎这里应该是指《北约宪章》的第五条，而不是《联合国宪章》第五条，但原文如此。——译者注

4. The modern locus classicus is Huntington, *The Clash of Civilizations*, but the rise of Islamic terrorism has more recently spawned a very considerable literature.

5. Machiavelli, *Discourses on Livy* (1. 11-15), pp. 145-60; Rousseau, *Social Contract* (4. 8), pp. 166-73.

6. Carlyle, *The French Revolution*, p. 791.

7. Tocqueville, *The Old Regime and the Revolution*, pp. 202-9.

8. J. S. Mill, *Auguste Comte and Positivism*, in *Collected Works*, 10:263ff.

9. Croly, *The Promise of American Life*; Forcey, *The Crossroads of Liberalism*.

10. Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morals*.

11. Bellah, *Habits of the Heart*.

12. Goldman, "Anarchism: What It Really Stands For, " in *Anarchism and Other Essays*, pp. 33-44.

13. Most famously by Tocqueville, *The Old Regime*, pp. 217-24.

14. Freud, *Beyond the Pleasure Principle*.

15. Russell, *Has Man a Future?*

16. Ceadel, *Thinking about Peace and War.*

17. Tacitus, *The Agricola*, p. 98: *solitudinem faciunt et pacem appellant.*

18. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, p. 382

19. Rawls, *Law of Peoples*, pp. 4ff, 63.

20. Beitz, *The Idea of Human Rights*, pp. 97-101, 201-12.

21. Burke, “Conciliation with America, ” *Pre-Revolutionary Writings*, pp. 218-20.

22. Merchant, *Reinventing Eden*, pp. 1-8.

23. Aristotle, *The Politics* (2. 5), pp. 35-38.

致谢



因为本书未直接引用有关主题的二级文献，所以这是我向我的老师、同事、朋友和学生表示感谢的唯一的机会。我十分感激诺顿出版社的罗比·哈林顿（Roby Harrington）和鲍勃·韦尔（Bob Weil）帮我完成了这个工程，也感谢唐纳德·拉姆（Donald Lamm）启发我动了写这部书的念头。写作过程中，萨迪·莱恩·西蒙诺维奇（Sadie Ryan Simonovich）、维基·佩恩（Vicky Payne）、多丽丝·格拉博夫斯基（Doris Grabovsky）和萨姆·埃文斯（Sam Evans）对我帮助良多。安德鲁·W. 梅隆基金会资助我在美国加州帕洛阿尔托的行为科学高级研究中心做了一年研究，使我收获颇大；牛津大学新学院选我为2009—2010年的高级研究员；普林斯顿大学接受我作为访问学者。我对这些机构深表谢意。

至于对我教益更深的人，50年前我听了以赛亚·伯林（Isaiah Berlin）的一系列讲座，得窥他撰写政治思想史的方法，同时与赫伯特·哈特（Herbert Hart）的交谈使我见识到他对社会和法律哲学清晰思维，它成了我一直努力要达到的标准。平时以及在具体问题上对我提供了宝贵帮助的同事有朱莉亚·安纳斯（Julia Annas）、布莱恩·巴里（Brian Barry）、杰瑞·科恩（Jerry Cohen）、詹妮特·科尔曼（Janet Coleman）、莫里斯·克兰斯顿（Maurice Cranston）、约翰·邓恩（John Dunn）、罗纳德·德沃金（Ronald Dworkin）、彼得·尤本（Peter Euben）、莫里斯·戈德史密斯（Maurice Goldsmith）、伊恩·汉普希尔-蒙克（Iain Hampsher-Monk）、迈克尔·伊格纳季耶夫（Michael Ignatieff）、特里·欧文（Terry Irwin）、莫里斯·卡普兰（Morris Kaplan）、史蒂文·卢克斯（Steven Lukes）、普拉塔普·梅赫塔（Pratap Mehta）、戴维·米勒（David Miller）、托马斯·内格尔（Thomas Nagel）、卡罗尔·佩特曼（Carole Pateman）、菲利普·佩蒂特（Philip Pettit）、马克·菲尔普（Mark Philp）、詹妮弗·皮特斯（Jennifer Pitts）、约翰·普拉梅纳茨（John Plamenatz）、约翰·波考克（John Pocock）、梅尔文·里克特（Melvin Richter）、约翰·罗布森（John Robson）、迈克尔·罗森（Michael Rosen）、拉里·西登托普（Larry Siedentop）、昆汀·斯金纳（Quentin Skinner）、约翰·斯科鲁普斯基（John Skorupski）、查尔斯·泰勒（Charles Taylor）、理查德·塔克（Richard Tuck）、毛里齐奥·维罗利（Maurizio Viroli）、纳迪娅·乌尔比纳蒂（Nadia Urbinati）、伯纳德·威廉姆斯（Bernard Williams）、罗伯特·沃克勒（Robert Wokler）和谢尔登·沃林（Sheldon Wolin）。40多年来，我在牛津的埃塞克斯大学和普林斯顿大学任教和研究期间，一直享受

着与众多的同事和学生友好互动的学术环境。他们启发影响了我对世界的看法，但除此之外，他们对本书的内容，尤其是书中的任何失实之处完全没有责任。

参考文献



Aquinas, Thomas. *Political Writings*. Edited by R. W. Dyson. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

—. *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*. Edited and Translated by Paul Sigmund. New York: Norton, 1988.

Arendt, Hannah.*The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

—.*The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace, 1966.

Aristophanes.*Clouds, Wasps, Peace*. Edited by Jeffrey Henderson. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

Aristotle.*The Ethics of Aristotle*. Edited by J. A. K. Thomson. Harmondsworth: Penguin, 1959.

—.*The Politics and The Constitution of Athens*. Edited by Stephen Everson. Translated by Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Armitage, David.*The Declaration of Independence: A Global History*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

Ashcraft, Richard.*Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

Aubrey, John.*Brief Lives*. Edited by Oliver Lawson Dick. Harmondsworth: Penguin, 1962.

Augustine.*The City of God against the Pagans*. Translated by R. W. Dyson. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

—. Confessions. Translated by Henry Chadwick. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Bailyn, Bernard.*Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge: Harvard University Press, 1967.

Bakunin, Mikhail.*Statism and Anarchy*. Edited by Marshall Shatz. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Baron, Hans.*In Search of Florentine Civic Humanism*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

Beerbohm, Max.*Seven Men*. Harmondsworth: Penguin, 1954.

Beitz, Charles.*The Idea of Human Rights*. New York: Oxford University Press, 2009.

Bell, Daniel.*The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books, 1976.

—.*The End of Ideology*. Glencoe, Ill.: Free Press, 1960.

Bellah, Robert.*Habits of the Heart*. Berkeley: University of California Press, 1996.

Bellamy, Edward.*Looking Backward*. New York: Random House, 1951.

Bentham, Jeremy.*Handbook of Political Fallacies*. Edited by Harold Larrabee. New York: Harper Torchbooks, 1962.

Bentham, Jeremy, and John Stuart Mill.*John Stuart Mill and Jeremy Bentham: Utilitarianism and Other Essays*. Edited by Alan Ryan. Harmondsworth: Penguin, 1987.

Berlin, Isaiah.*Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

Black, Antony.*Political Thought in Europe, 1250–1450*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Bloom, Allan.*The Closing of the American Mind*. New York: Simon and Schuster, 1987.

Bossuet, Bernard.*Politics Drawn from the Very Words of Holy Scripture*. Edited by Patrick Riley. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Brogan, Hugh.*Alexis de Tocqueville: A Life*. New Haven: Yale University Press, 2007.

Brown, Peter.*Augustine of Hippo*. London: Faber & Faber, 1966.

Burke, Edmund.*The Portable Burke*. Edited by Isaac Kramnick. New York: Viking, 1999.

—.*Pre-Revolutionary Writings*. Edited by Ian Harris. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

—.*Reflections on the Revolution in France*. Edited by L. G. Mitchell. World's Classics. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Burns, J. H., ed.*Cambridge History of Medieval Political Thought, 350–1450*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Burns, J. H., and Mark Goldie, eds.*Cambridge History of Political Thought, 1450–1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Calvin, Jean, and Martin Luther.*Luther and Calvin on Secular Authority*. Edited and translated by Harro Höfl. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Carlyle, R. W., and A. J. Carlyle.*A History of Medieval Political Theory in the West*. 6 vols. Edinburgh: Blackwood, 1950.

Carlyle, Thomas.*The French Revolution*. New York: Modern Library, 1934.

Cartledge, Paul.*Thermopylae: The Battle That Changed the World*. Woodstock: Overlook Press, 2006.

Ceadel, Martin.*Thinking about Peace and War*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

Chamberlain, Houston Stewart.*Foundations of the Nineteenth Century*. New York: H. Fertig, 1968.

Cicero, Marcus Tullius.*On Duties*. Edited by M. T. Griffin and E. M. Atkins. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

—.*On the Commonwealth and On the Laws*. Edited by James E. G. Zetzel. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Clarendon, Henry Hyde, Earl of.*A Brief View and Survey of the Dangerous and Pernicious Errors to Church and State, in Mr Hobbes's Book Entitled Leviathan*. Oxford, 1676.

Cohn, Norman.*The Pursuit of the Millennium*. London: Secker and Warburg, 1957.

Coke, Edward.*The Selected Writings and Speeches of Sir Edward Coke*. Edited by Steve Sheppard. Vol. 1. Indianapolis: Liberty Fund, 2003.

Constant, Benjamin.*Political Writings*. Edited by Biancamaria Fontana. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Craiutu, Aurelian, and Jeremy Jennings, eds.*Tocqueville on America after 1840: Letters and Other Writings*. New York: Cambridge University Press, 2009.

Croly, Herbert.*The Promise of American Life*. Cambridge: Harvard University Press, 1965.

Dahl, Robert.*After the Revolution?* New Haven: Yale University Press, 1970.

—.*A Preface to Democratic Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1956.

—.*Who Governs?* New Haven: Yale University Press, 1961.

Dante.*The Inferno of Dante*. Translated by Robert Pinsky. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1994.

—.*Monarchy*. Edited and translated by Prue Shaw. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Dewey, John. “Christianity and Democracy. ” In*The Early Works, 1882–1898*. Vol. 4. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1971.

—.*A Common Faith*. In*The Later Works, 1925–1953*. Vol. 9. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1986.

—.*Democracy and Education*. Vol. 9 of*The Middle Works, 1899–1924.* Carbondale: Southern Illinois University Press, 1980.

—.*Liberalism and Social Action*. In*Later Works, 1925–1953*. Vol. 11. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1991.

—.*The Public and Its Problems*. In*The Later Works, 1925–1953*. Vol. 2. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1984.

Diderot, Denis.*Political Writings*. Edited by Robert Wokler. Translated by John Hope Mason. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Durkheim, Émile.*Professional Ethics and Civic Morals*. Translated by Cornelia Brookfield.

London: Routledge & Kegan Paul, 1957.

—.*Suicide*. Edited by George Simpson. Translated by John Spaulding. Glencoe, Ill.: Free Press, 1951.

Dworkin, Ronald.*Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

Erasmus, Desiderius.*The Education of a Christian Prince*. Edited and translated by Lisa Jardine. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

—.*The Praise of Folly*. Edited and translated by Robert Adams. New York: Norton, 1989.

Fanon, Frantz.*Black Skins, White Masks*. New York: Grove Press, 1967.

—.*The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 1963.

Ferguson, Adam.*An Essay on the History of Civil Society*. Edited by Fania Oz-Salzberger. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Filmer, Henry.*Patriarcha and Other Writings*. Edited by Johann P. Sommerville. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Findlay, J. N.*Hegel: A Re-examination*. London: Allen and Unwin, 1958.

Forcey, Charles.*The Crossroads of Liberalism: Croly, Weyl, Lippmann, and the Progressive Era, 1900–1925*. New York: Oxford University Press, 1961.

Fortescue, John.*On the Laws and Governance of England*. Edited by Shelley Lockwood. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Fourier, Charles.*The Theory of the Four Movements*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Frank, Robert H.*Passions within Reason: The Strategic Role of the Emotions*. New York: Norton, 1988.

Freud, Sigmund.*Beyond the Pleasure Principle and Other Writings*. Translated by John Reddick. Introduction by Mark Edmundson. London: Penguin, 2003.

—.*Civilization and Its Discontents*. Translated by James Strachey. New York: Norton, 2010.

Fukuyama, Francis.*The End of History and the Last Man*. New York: Free Press, 1992.

Garnsey, Peter.*Thinking about Property: From Antiquity to the Age of Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Gentile, Giovanni.*Origins and Doctrine of Fascism*. Edited and translated by A. James Gregor. New Brunswick: Transaction Books, 2004.

Gibbon, Edward.*Decline and Fall of the Roman Empire*. Edited by D. M. Womersley. London: Penguin, 2002.

Gobineau, Arthur de.*The Inequality of the Human Races*. New York: H. Fertig, 1967.

Goldberg, Jonah.*Liberal Fascism: The Secret History of the American Left, from Mussolini to the Politics of Meaning*. New York: Doubleday, 2007.

Goldhagen, Daniel.*Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*. New York: Knopf, 1996.

Goldman, Emma.*Anarchism and Other Essays*. New York: Dover Books,

1969.

Gramsci, Antonio.*The Modern Prince and Other Essays*. Translated by Louis Marx. New York: International Publishers, 1967.

—.*Pre-prison Writings*. Edited by Richard Bellamy. Translated by Virginia Cox. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Grotius, Hugo.*The Rights of War and Peace*. Edited by Richard Tuck. 3 vols. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.

Harrington, James.*The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*. Edited by J. G. A. Pocock. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Hart, H. L. A.*Essays on Bentham*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

Haskins, Charles Homer.*The Renaissance of the Twelfth Century*. New York: Harvard University Press, 1955.

Haydn, Tom.*The Port Huron Statement: The Visionary Call of the 1960s Revolution*. New York: Thunder's Mouth Press, 2005.

Hayek, Friedrich A. von.*The Road to Serfdom*. Chicago: University of Chicago Press, 1944.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.*Elements of the Philosophy of Right*. Edited by Allen W. Wood. Translated by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

—.*Hegel's Phenomenology of Spirit*. Translated by A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.

—.*The Philosophy of History*. Edited by C. J. Friedrich. Translated by J. Sibree. New York: Dover, 1956.

Herodotus.*The Histories*. Translated by Aubrey de Selincourt. Harmondsworth: Penguin, 2005.

Herrin, Judith.*The Formation of Christendom*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

Herrnstein, Richard J., and Charles Murray.*The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*. New York: Free Press, 1994.

Hobbes, Thomas.*Behemoth*. Edited by Stephen Holmes. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

—.*Human Nature and De Corpore Politico*. Edited by J. C. A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press, 2008.

—.*Leviathan*. Edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Hogg, James.*The Private Memoirs and Confessions of a Justified Sinner*. London: Oxford University Press, 1969.

Hume, David.*Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Edited by Selby-Bigge. 3d ed. Oxford: Oxford University Press, 1975.

—.*Political Essays*. Edited by Knud Haakonssen. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Huntington, Samuel.*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster, 1996.

Huxley, Aldous.*Brave New World and Brave New World Revisited*. Foreword by Christopher Hitchens. New York: HarperCollins, 2004.

Ibn Khaldun.*The Muqaddimah: An Introduction to History*. Edited by N. J. Dawood. Translated by Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 2005.

Ignatieff, Michael.*The Needs of Strangers*. London: Chatto & Windus, 1984.

Jardin, André.*Tocqueville: A Biography*. Translated by Lydia Davis, with Robert Hemenway.

New York: Farrar Straus Giroux, 1988.

Jefferson, Thomas.*Political Writings*. Edited by Joyce Appleby and Terence Ball. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

John of Salisbury.*Policraticus*. Edited and translated by Cary U. Nederman. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Kant, Immanuel.*Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Edited and translated by Allen W. Wood. New Haven: Yale University Press, 2002.

—.*Political Writings*. Edited by Hans Reiss. Translated by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Kantorowicz, Ernst.*Frederick the Second, 1194–1250*. Translated by E. O. Lorimer. New York: R. R. Smith, 1931.

Kapp, Yvonne.*The Life of Eleanor Marx*. 2 vols. London: Lawrence & Wishart, 1972.

Kojève, Alexandre.*Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit Assembled by Raymond Queneau*. Edited by Allan Bloom. Translated by James J. Nichols Jr. New York: Basic Books, 1969.

Kornhauser, William.*The Politics of Mass Society*. Glencoe, Ill.: Free Press, 1959.

Kropotkin, Peter.*The Conquest of Bread*. Edited by Paul Avrich. London: Allen Lane, 1972.

Kurland, Philip B., and Ralph Lerner, eds.*The Founders' Constitution*. 5 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Lane Fox, Robin.*Pagans and Christians*. New York: Knopf, 1987.

Lenin, V. I. What Is to Be Done? Edited by Robert Service. Translated by Joe Fineberg and George Hanna. Harmondsworth: Penguin, 1988.

Lippmann, Walter.*The Phantom Public*. New Brunswick: Transaction, 1993.

—.*Public Opinion.* New York: Harcourt, Brace, 1922.

Lipset, Seymour Martin.*Political Man: The Social Bases of Politics*. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1960.

Locke, John.*Political Essays*. Edited by Mark Goldie. Cambridge:

Cambridge University Press, 1997.

—.*The Selected Political Writings of John Locke*. Edited by Paul Sigmund. New York: Norton, 2005.

—.*Two Treatises of Government*. Edited by Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Luther, Martin.*Selected Political Writings*. Edited by J. M. Porter. Philadelphia: Fortress Press, 1974.

Machiavelli, Niccolo.*Discourses on Livy*. Edited by Max Lerner. New York: Random House, 1950.

—.*The Prince*. Translated by Quentin Skinner and Russell Price. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Madison, James.*Writings*. Edited by Jack Rakove. New York: Library of America, 1999.

Madison, James, Alexander Hamilton, and John Jay.*The Federalist Papers*. London: Penguin, 1987.

Maistre, Joseph de.*The Works of Joseph de Maistre*. Edited and translated by Jack Lively. London: Allen and Unwin, 1965.

Man, John.*The Gutenberg Revolution: The Story of a Genius and an Invention That Changed the World*. London: Review, 2002.

Marcuse, Herbert.*Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon, 1966.

—.*One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon, 1964.

Marshall, T. H.*Citizenship and Social Class and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.

Marsilius of Padua.*Defensor Pacis*. Translated by Alan Gewirth. Afterword by Cary J. Nederman. New York: Columbia University Press, 1991.

—.*Writings on the Empire: Defensor Minor and De Translatione Imperii*. Edited by Cary J. Nederman. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Marx, Karl.*Selected Writings*. Edited by David McLellan. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Marx, Karl, and Friedrich Engels.*The Communist Manifesto*. London: Penguin, 2002.

McLuhan, Marshall.*The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*. Toronto: University of Toronto Press, 1962.

Merchant, Carolyn.*Reinventing Eden: The Fate of Nature in Western Culture*. London: Taylor and Francis, 2003.

Michels, Robert.*First Lectures in Political Sociology*. Translated by Alfred de Grazia. New York: Arno Press, 1974.

—.*Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*. Translated by Eden and Cedar Paul. Introduction by Seymour Martin Lipset. New York: Collier, 1962.

Mill, James.*Political Writings*. Edited by Terence Ball. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Mill, John Stuart.*Autobiography*. Edited by J. M. Robson. Harmondsworth: Penguin, 1989.

—.*The Collected Works of John Stuart Mill*. 32 vols. Toronto: University of Toronto Press, 1963–96.

—.*Considerations on Representative Government*. Edited by A. D. Lindsay. London: Everyman’s Library, 1962.

—.*Essays on Economics and Society*. Vols. 4–5 of*Collected Works*. Toronto: University of Toronto Press, 1967.

—.*Essays on Politics and Culture*. Edited by Gertrude Himmelfarb. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1963.

—.*On Liberty and The Subjection of Women*. Edited by Alan Ryan.

London: Penguin, 2006.

—.*Principles of Political Economy*. Vols. 2–3 of*Collected Works*. Toronto: University of Toronto Press, 1965.

Mills, C. Wright.*The Power Elite*. New York: Oxford University Press, 1956.

Montaigne, Michel de.*Complete Essays*. Edited and translated by M. A. Screech. London: Penguin, 1991.

Montesquieu.*The Spirit of the Laws*. Edited and translated by Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller, and Harold Samuel Stone. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

More, Thomas.*Utopia*. Edited by George M. Logan. Translated by Robert M. Adams. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Morris, William.*News from Nowhere*. Edited by Kishnan Kumar. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Napier, William.*History of Sir Charles Napier's Administration of the Province of Scinde*. London: Chapman and Hall, 1851.

Nicholas of Cusa.*The Catholic Concordance*. Edited and translated by Paul E. Sigmund. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Nicolet, Claude.*The World of the Citizen in Republican Rome*. Berkeley: University of California Press, 1988.

Niebuhr, Reinhold.*Moral Man and Immoral Society*. New York: Scribner, 1932.

Nietzsche, Friedrich.*On the Genealogy of Morality*. Edited by Keith Ansell-Pearson. Translated by Carol Diethe. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Nozick, Robert.*Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.

Ockham, William of.*A Short Discourse on the Tyrannical Government over Things Divine and Human*. Edited by Arthur Stephen McGrade. Translated by John Kilcullen. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Ortega y Gasset, José.*The Revolt of the Masses*. New York: Norton, 1932.

Orwell, George.*Animal Farm; 1984*. Introduction by Christopher Hitchens. Orlando, Fla.: Harcourt, 2003.

Owen, Robert.*A New View of Society and Other Writings*. Edited by Gregory Claeys. London: Penguin, 1991.

Paine, Thomas.*Thomas Paine Reader*. Edited by Michael Foot and Isaac Kramnick. London: Penguin, 1987.

Parsons, Talcott.*The Social System*. Glencoe, Ill.: Free Press, 1951.

Pitts, Jennifer.*A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

Pizan, Christine de.*The Book of the Body Politic*. Edited and translated by Kate Langdon Forhan. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

—.*The Book of the City of Ladies*. Edited and translated by Rosalind Brown-Grant. Harmondsworth: Penguin, 1999.

Plato.*Gorgias.* Edited by Chris Emlyn-Jones. Translated by Walter Hamilton. Harmondsworth: Penguin, 2004.

—.*Gorgias, Menexenus, Protagoras*. Edited by Malcolm Schofield. Translated by Tom Griffith. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

—.*The Last Days of Socrates*. Edited by Harold Tarrant. Translated by Harold Tarrant and Hugh Tredennick. Harmondsworth: Penguin, 2003.

—.*Phaedrus and Letters VII and VIII*. Translated by Walter Hamilton. Harmondsworth: Penguin, 1973.

—.*The Republic*. Edited by G. R. F. Ferrari. Translated by Tom Griffith. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Pocock, J. G. A.*The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1976.

Polybius.*The Rise of the Roman Empire*. Edited by F. W. Walbank. Translated by Ian Scott-Kilvert. Harmondsworth: Penguin, 1979.

Popper, Karl.*The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge, 1945.

Price, Richard.*Political Writings*. Edited by D. O. Thomas. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Putnam, Robert D.*Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Schuster, 2000.

Qutb, Sayyid.*Milestones*. Indianapolis: American Trust Publications, 1990.

—.*Social Justice in Islam*. Translated by John B. Hardie. New York: Octagon Books, 1970.

Rawls, John.*The Law of Peoples, with The Idea of Public Reason Revisited*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

—.*Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

—.*A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

Redhead, Brian.*Political Thought from Plato to NATO*. London: BBC Publications, 1987.

Rousseau, Jean-Jacques.*Confessions*. London: J. M. Dent, 1962.

—. émile. Translated by Barbara Foxley. London: J. M. Dent, 1974.

—.*Rousseau's Political Writings*. Edited by Alan Ritter and Julia Conaway Bondanella. Translated by Julia Conaway Bondanella. New York: Norton, 1988.

—.*The Social Contract and Other Later Political Writings*. Edited and translated by Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Ruskin, John.*Fors Clavigera: Letters to the Workmen and Labourers of Great Britain*. In*Selected Writings*. Vol. 27. London: George Allen, 1907.

Russell, Bertrand.*Autobiography*. Boston: Little, Brown, 1967.

—.*German Social Democracy*. Nottingham: Spokesman Books, 2000.

—.*Has Man a Future?* London: Allen and Unwin, 1961.

—.*The Scientific Outlook*. New York: Norton, 1931.

Schmitt, Carl.*The Concept of the Political*. Edited and translated by George Schwab. Foreword by Tracy B. Strong. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

—.*Political Theology*. Edited and translated by George Schwab. Cambridge: MIT Press, 1985.

Schumpeter, Joseph.*Capitalism, Socialism, and Democracy*. New York: Harper and Row, 1950.

Sennett, Richard.*The Fall of Public Man*. New York: Knopf, 1976.

Shapin, Steven, and Simon Schaffer.*Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

Sidgwick, Henry.*The Methods of Ethics.* Indianapolis: Hackett, 2007.

Sidney, Algernon.*Discourses concerning Government*. Edited by Thomas G. West. Indianapolis: Liberty Fund, 1990.

Skinner, Quentin.*The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Sombart, Werner.*Why Is There No Socialism in the United States?* White Plains, N. Y.: Arts and Sciences Press, 1976.

Sorel, Georges.*Reflections on Violence*. Edited by Jeremy Jennings. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Tacitus.*The Agricola and the Germania*. Translated Harold Mattingly. Harmondsworth: Penguin, 1970.

Thucydides.*The Peloponnesian War*. Edited and translated by Steven

Lattimore. Indianapolis: Hackett, 1998.

Tierney, Brian.*The Crisis of Church and State, 1050–1300*. Toronto: University of Toronto Press, 1988.

Tocqueville, Alexis de.*Democracy in America*. Edited by Isaac Kramnick. Translated by Gerald Bevan. London: Penguin, 2003.

—.*The Old Regime and the Revolution*. Edited by François Furet and Françoise Mélonio. Translated by Alan S. Kahan. 2 vols. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

—.*Recollections*. Edited by J. P. Mayer. Translated by George Lawrence. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1970.

—.*Writings on Empire and Slavery*. Edited and translated by Jennifer Pitts. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.

Truman, David B.*The Governmental Process: Political Interests and Public Opinion*. New York: Knopf, 1958.

Tyacke, Nicholas, ed.*Seventeenth-Century Oxford*. Vol. 4 of*The History of the University of Oxford*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

Ullman, Walter.*A History of Political Thought in the Middle Ages*. Harmondsworth: Penguin, 1970.

Vattel, Emmerich de.*The Law of Nations*. Indianapolis: Liberty Fund, 2007.

Vitoria, Francisco de.*Political Writings*. Edited by Anthony Pagden. Translated by Jeremy Lawrence. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Waal, Frans B. M. de.*Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

Weber, Max.*From Max Weber*. Edited and Translated by H. H. Gerth and C. Wright Mills. London: Routledge and Kegan Paul, 1948.

—.*The Theory of Social and Economic Organization*. Edited by Talcott Parsons. New York: Free Press, 1969.

Westbrook, Robert.*John Dewey and American Democracy*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

Wolin, Sheldon S.*Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

Wollstonecraft, Mary.*A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman*. Edited by Sylvana Tomaselli. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Wood, Gordon S.*Empire of Liberty: A History of the Early Republic, 1789–1815*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

—.*The Radicalism of the American Revolution*. New York: Knopf, 1992.

Xenophon.*Conversations of Socrates*. Edited by Robin Waterfield. Translated by Hugh Tredennick and Robin Waterfield. London: Penguin, 1990.

Zamyatin, Evgeny.*We*. Translated by Mirra Ginsburg. New York: Viking, 1972.

延伸阅读



The Oxford University Press publishes a series of *very short introductions*; each is three or four times as long as the individual chapters of this book, which may be thought of as "very, very short introductions." Some obvious further reading, then, includes these *very short introductions*:

Ancient Greece Paul Cartledge
Herodotus Jennifer Roberts
Socrates Christopher Taylor
Plato Julia Annas
Aristotle Jonathan Barnes
Augustine Henry Chadwick
Martin Luther Scott Hendrix
The Reformation Peter Marshall
Protestantism Mark Noll
Machiavelli Quentin Skinner
Hobbes Richard Tuck
Locke John Dunn
Rousseau Robert Wokler
Hegel Peter Singer
Tocqueville Harvey Mansfield

Marx Peter Singer
Engels Terrell Carver
Aristocracy William Doyle
Anarchism Colin Ward
Empire Stephen Howe
Communism Leslie Holmes
Fundamentalism Malise Ruthven
Fascism Kevin Passmore
Islam Malise Ruthven
Nationalism Steven Grosby
Democracy Bernard Crick
Citizenship Richard Bellamy

There are many excellent text books; selection is a matter of taste, but Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision* (2nd ed., Princeton) has been widely admired for half a century; among more recent work, the three-volume *History of Political Thought* by Janet Coleman (vols. 1 and 2) and Iain Hampsher-Monk (vol. 3) (Blackwell) stands out. Beyond these lies the scholarly territory occupied by the multivolume, multiauthored *Cambridge History of Political Thought,* now including the volumes *Greek and Roman Political Thought, Medieval Political Thought, Political Thought, 1450–1700, Eighteenth-Century Political Thought,* and *Twentieth-Century Political Thought,* with the remaining gap soon to be filled. Alongside these are the many volumes of Cambridge Companions, including those on ancient Greek political thought, Socrates, Plato, Aristotle, Augustine, Aquinas, Dante, Machiavelli, Hobbes, Locke, Rousseau, and Mill. Also very valuable are the Companions to particular works: *Hobbes's Leviathan,* ed. Patricia Springborg, and *Plato's Republic,* ed. G. R. F. Ferrari. The *Blackwell Companion to Greek and Roman Political Thought* is a particularly valuable resource.

Chapter 1: Readers will want to turn to the texts; Penguin Classics has for seventy-five years produced scholarly and readable translations of classical philosophy, history, and literature, among them Herodotus, *The Histories,* trans. Aubrey de Selincourt; Thucydides, *The Peloponnesian War,* trans. Rex Warner. The Peloponnesian War obsesses our own age; Donald Kagan's one-volume *The Peloponnesian War* (Penguin, 2004) takes Thucydides's intention to provide a lesson for all time seriously. Athenian democracy has been well served since the midnineteenth century: of older works, A. H. M. Jones, *Athenian Democracy* (Blackwell, 1957), is briskly comprehensive, while Paul Cartledge, *The Spartans: The World of the Warrior-Heroes of Ancient Greece* (Random House, 2004), provides a vivid, but balanced, account of Athens's rival for the allegiances of contemporaries and everyone thereafter. Pre-Platonic political theory is usefully anthologized in *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists* in the Cambridge Texts series. *The*

Last Days of Socrates (Penguin Classics) contains *Euthyphro, Apology, Crito,* and *Phaedo; Conversations of Socrates* (Penguin Classics) contains all Xenophon's "Socratic" writings—those where Socrates is a central protagonist. Of recent accounts of Socrates's trial and execution, Robin Waterfield, *Why Socrates Died* (Norton, 2009), is excellent, but I. F. Stone, *The Trial of Socrates* (Little, Brown, 1986), serves as a reminder that Athenian democrats had reasons for their hostility.

Chapter 2: I have generally used Cambridge Texts in the History of Political Thought, not least because they contain excellent introductions, suggestions for further reading that would, if acted on, turn a new reader into a serious scholar, and informative chronologies. But the Penguin Classics editions of *Gorgias, Laws,* and *Republic* are also excellent, the last reedited with a new introduction by Melissa Lane. The Penguin Classics edition of *Phaedrus and Letters VII and VIII* was for many years almost the only accessible source for the famous "Seventh Letter." *Statesman* is published in the Cambridge Texts series. The secondary literature on Plato is immense and selection difficult, but Julia Annas, *Introduction to Plato's Republic* (Oxford, 1981), has worn very well. The same can be said of Ernest Barker, *Greek Political Theory* (Methuen, 1918), while Karl Popper's assault in *The Open Society and Its Enemies* (Routledge, 1945) is now something of a historical curiosity. Particular topics can be explored in the Companions; Trevor Saunders's essay on Plato's later political theory in the *Companion to Plato* makes a vigorous case for the *Laws.*

Chapter 3: Nicomachean Ethics is in many ways the best introduction to Aristotle's political theory; it exists in innumerable translations, including a recently revised Penguin Classics edition. Among commentaries, Richard Mulgan, *Aristotle's Political Theory* (Oxford, 1977), is notably clear and helpful; Ernest Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle,* wears well after a century, and *The Blackwell Companion to Aristotle's Politics,* ed. David Keyt and Fred Miller (Oxford, 1991), contains illuminating essays on a wide range of topics. Richard Kraut's *Aristotle: Political Philosophy* (Oxford, 2002) is an excellent guide.

Chapter 4: F. W. Walbank was, until his recent death in his late nineties, the keeper of the Polybian flame; he edited *The Rise of the Roman Empire* in Penguin Classics and wrote both an immensely detailed *Commentary* on Polybius's *Histories* and a shorter account in *Polybius* (California, 1972). It is impossible to know where to start (or stop) with Cicero. His letters and speeches have always been regarded as literary models, and read wonderfully; the Penguin Classics *Letters to Atticus and Letters to Friends* is no longer in print, but many letters and speeches are in the Penguin Classics *Selected Works.* There is only one comprehensive account of Cicero's politics, Neal Wood, *Cicero's Social and Political Thought* (California, 1988), but it is widely regarded as unreliable. The

background of Cicero's political thinking is vividly brought out in Ronald Syme, *The Roman Revolution* (Oxford, 1939); for the difficult question of what political role ordinary Roman citizens really played, Claude Nicolet, *The World of the Citizen in Republican Rome* (California, 1980), is indispensable.

Chapter 5: Augustine's *Confessions* is not to be missed; there is an excellent translation by Henry Chadwick (Oxford World's Classics). In addition to *The City of God against the Pagans* in the Cambridge Texts series, a volume of *Political Writings* shows Augustine in his daily, practical political interactions with colleagues, parishioners, and the civil authorities. Of biographies, there is no shortage, but Peter Brown, *Augustine of Hippo* (rev. ed., California, 2000) stands out; Garry Wills, *Saint Augustine* (Penguin Lives, 1999), is shorter but passionate; the same writer has written a "biography" of the *Confessions* (Princeton, 2011). Henry Chadwick's *very short introduction* is masterly, although dismissive of the idea that *City of God* contains "Augustine's political theory."

Chapter 6: The Cambridge History of Medieval Political Thought is the great resource. *Policraticus* is in the Cambridge Texts series; Brian Tierney's *Crisis of Church and State, 1050–1350,* an anthology of otherwise obscure texts with introductions, is a great help to navigating tricky waters; his *The Idea of Natural Rights* (Scholars Press, 1997) is invaluable, as is Richard Tuck, *Natural Rights Theories* (Cambridge, 1979). Peter Garnsey, *Thinking about Property: Antiquity to the Age of Revolution* (Cambridge, 2007), is very helpful, as is Francis Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Right* (Continuum, 2005); Walter Ullman, *A History of Political Thought: The Middle Ages* (Penguin, 1965), is the most accessible of his formidable, though controversial, body of work on medieval kingship and theories of authority in church and state.

Chapter 7: The first place to turn is Paul Sigmund, *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics* (Norton Critical Editions, 1988); more than half the volume is devoted to carefully excerpted passages from Aristotle and Augustine to illuminate Aquinas's sources, and to subsequent commentary from the sixteenth century to the present. The Cambridge Texts volume provides more of Aquinas's own writings. Among general works, Anthony Kenny, *Aquinas* (Hill & Wang, 1980), is brisk and illuminating; John Finnis, *Aquinas, Moral, Political and Legal Theory* (Oxford, 1988), is representative of the recent revival of interest in natural law.

Chapter 8: Although it is a work of general history, Barbara Tuchman, *A Distant Mirror: The Calamitous Fourteenth Century* (Random House, 1978), provides a particularly vivid account of the background to the theorists whose work I discuss. Once again, *The Cambridge History* is indispensable. The *Cambridge Companion to Dante* is very helpful on

Dante's politics. A. P. D'Entreves, *Dante as a Political Thinker* (Oxford, 1952), downplays the importance of *De Monarchia.* Antony Black, *Political Thought in Europe, 1250–1450* (Cambridge, 1992), is enthusiastic about the book and helpful for the whole chapter, and Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies* (Princeton, 1957), is fascinating in itself and central to all discussions of the medieval idea of kingship. *Defensor pacis* exists in a Cambridge Texts edition, as does Marsilius's own summary of its implications, the *Defensor minor,* as well as Ockham's *Short Discourse on Tyrannical Government* and Nicholas of Cusa's *Catholic Concordance.*

Chapter 9: Christine de Pizan's *Book of the Body Politic* is a Cambridge Text; *The Book of the City of Ladies* is a Penguin Classic. More's *Utopia* and a selection of Erasmus's writings, including *The Praise of Folly,* appear in Norton Critical Editions, with excellent introductions and a selection of secondary literature as well as useful bibliographical and chronological assistance. *Utopia* and *The Praise of Folly* are also in Penguin Classics. Cambridge Texts has both *Utopia* and Erasmus's *Education of a Christian Prince.* For the whole period, Quentin Skinner, *Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge, 1979), in two volumes covering the Renaissance and Reformation, is exemplary. Montaigne's *Complete Essays,* trans. M. A. Screech, is a much loved and admired Penguin Classic. A recent, very engaging life of Montaigne is Sarah Bakewell, *How to Live* (Chatto & Windus, 2010).

Chapter 10: Luther and Calvin on Secular Authority and *The Radical Reformation* have the expected virtues of Cambridge Texts, but the former is a rather slender selection and can usefully be supplemented with J. M. Porter's *Luther: Selected Political Writings* (Fortress Press, 1974) as well as John Dillenberger, *Martin Luther: Selections from His Writings* (Doubleday, 1961), and *John Calvin: Selections from His Writings* (Doubleday, 1971). Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision,* is illuminating on both Luther and Calvin, and Quentin Skinner, *Foundations,* vol. 2, is indispensable. *The Cambridge History of Political Thought, 1450–1700* is, as always, the gateway to a scholarly grasp of the issues.

Chapter 11: The Prince is a Cambridge Text; the Norton Critical Edition of *The Prince* usefully includes extracts from *Discourses on Livy. The Prince* and *Discourses* exist separately in the Oxford World Classics and in Penguin Classics and together in a very old Modern Library edition. Commentaries abound; political theorists have been prone to fight twentieth-century battles in Machiavelli's name, but Janet Coleman's account in *A History of Political Thought* is as uncontentious as there is. Quentin Skinner's *very short introduction* is excellent, and his discussion in *Foundations* indispensable. Maurizio Viroli's *Machiavelli* in the Oxford University Press Founders of Social and Political Thought series is excellent, and his *Machiavelli's Smile* (Farrar, Straus, Giroux, 2000) is an engrossing biography of Machiavelli.

Chapter 12: De cive and *Leviathan* are both in the Cambridge Texts; there is an excellent Norton Critical Edition of *Leviathan.* Both the *Cambridge Companion to Hobbes* and the newer Cambridge Companion to *Leviathan* are valuable further sources. There are innumerable commentaries; Quentin Skinner's *Visions of Politics,* vol. 3 (Cambridge, 2003), contains his pathbreaking articles on Hobbes; *Hobbes and Republican Liberty* (Cambridge, 2008) and *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (Cambridge, 1996) flesh out the argument, and the implications are also spelled out in *Liberty before Liberalism* (Cambridge, 1998). Richard Tuck's *Hobbes* is a particularly useful *very short introduction. Aspects of Hobbes* (Oxford, 2002), by Noel Malcolm, is immensely illuminating. Among older works, Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford, 1936), is ingenious and interesting.

Chapter 13: The great edition of Locke's *Two Treatises* by Peter Laslett is worth reading for its introduction as well as the text itself; the whole is reprinted as a Cambridge Text. Paul Sigmund's *Locke's Political Writings* in Norton Critical Editions is very useful for its introduction and additional texts, such as the *Letter on Toleration.* Cambridge Texts includes a volume of *Political Essays,* which is immensely useful for showing the development of Locke's political thinking. David Wootton's selection of Locke's *Political Writings* (Penguin, 1975) contains Locke's *Letter on Toleration* and much else, together with a long introduction very valuable in its own right. There are many excellent commentaries, among them John Dunn, *The Political Thought of John Locke* (Cambridge, 1969), and Richard Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government.* Locke is the central figure in C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism,* a work of immense popularity in its day. Filmer's *Patriarcha* is a Cambridge Text, and his ideas are given careful assessment in James Day, *Sir Robert Filmer and English Political Thought* (Toronto, 1979), and in Gordon Schochet, *Patriarchalism and Political Thought* (Blackwell, 1975).

Chapter 14: J. G. A. Pocock almost single-handedly revived interest in James Harrington as a political thinker; his *Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton, 1975) and his edition of *The Political Writings of James Harrington* (Cambridge, 1977) persuaded readers that there was more to Harrington than the argument over the "decline of the gentry." Pocock says little about Sir Algernon Sidney, but two recent books have done him justice: a two-volume biography by Jonathan Scott (Cambridge, 1988–91) and Alan Houston; *Algernon Sidney and the Republican Heritage in England and America* (Princeton, 1991). Blair Worden's discussion of English republicanism in *Cambridge History of Political Thought, 1450–1700* is invaluable. To Worden is owed the recovery of Sidney's *Court Maxims,* published for the first time in the Cambridge Texts, and a much more compact account of Sidney's republi-

canism than his *Discourses*. These are available as a Liberty Classic (1990) with a useful foreword by Thomas G. West. Montesquieu's *Spirit of the Laws* is available as a Cambridge Text; his *Persian Letters* is a Penguin Classic. Two interesting accounts of why he matters are Émile Durkheim, *Montesquieu and Rousseau, Pioneers of Sociology* (Michigan, 1961), and Raymond Aron, *Main Currents in Sociological Thought*, vol. I (Penguin, 1989). Judith Shklar, *Montesquieu* (Oxford, 1987), is an excellent brief account, while Robert Shackleton, *Montesquieu* (Oxford, 1961), remains the definitive biography.

Chapter 15: Like Machiavelli, Rousseau is often a stalking horse for political controversies in our own day, featuring variously as the originator of totalitarian democracy, an anticipator of the insights of psychoanalysis, a proto-Marxist, and a hopeless nostalgic. Rousseau's political writings extend well beyond the *Social Contract* and are collected in two volumes in Cambridge Texts, the second including *Social Contract, Discourse on Political Economy*, and *Considerations on Poland*. The Norton Critical Edition of *Rousseau's Political Writings* is very useful, although the editor's conviction that Rousseau was a "participatory democrat" is to be taken with a pinch of salt. Maurice Cranston's three-volume biography, *Early Life, The Noble Savage*, and *The Solitary Self* (Allen Lane, 1983–93), is a model intellectual biography. Among commentaries, Judith Shklar, *Men and Citizens* (Cambridge, 1969), is among the best, the Cambridge Companion is full of good things, and Robert Wokler's *very short introduction* achieves an extraordinary amount in a very brief compass. Marshall Berman, *The Politics of Authenticity* (Verso, 2009), does justice to the Rousseau who praised himself as a painter of men's hearts, and his politics are well handled by James Miller, *Rousseau Dreamer of Democracy* (Hackett, 1995). And, of course, Rousseau's *Confessions* and *La nouvelle Héloïse* are not to be missed.

Chapter 16: Historians and biographers abound, and selection is invidious; there are innumerable editions of *The Federalist*, including a Penguin Classics edition. The Cambridge Texts series offers a very substantial selection of Jefferson's *Political Writings*, including a great many illuminating letters, as does *Writings* in the Library of America. For historical writing that slights neither the intellectual nor the political context, Gordon S. Wood's work stands out both qualitatively and quantitatively: *The American Revolution* (Modern Library, 2002) is a brisk account of its topic, *The Radicalism of the American Revolution* (Knopf, 1992) highlights the intellectual and political disputes that marked the founding, and *Empire of Liberty* (Oxford, 2009) takes the story through to 1815; Robert Middelkauf, *The Glorious Cause* (Oxford, 2006), covers the origins of the revolution and the revolution itself. On Madison, Jack Rakove, *James Madison and the Creation of the American Republic* (Little, Brown, 1990), is indispensable. Madison's own *Notes on the Debates in the Federal Convention of 1787*, which he meticulously did not publish

in his own lifetime but took pains to have published on his death, is a pleasure to read (ed. Adrienne Koch; Norton, 1987). The most accessible source of Madison's ideas is

in his own lifetime but took pains to have published on his death, is a pleasure to read (ed. Adrienne Koch; Norton, 1987). The most accessible source of Madison's ideas is *Writings*, selected and edited by Jack Rakove, in the Library of America series.

Chapter 17: Burke's *Reflections on the Revolution in France* exists in innumerable editions, including Penguin, with an introduction by Conor Cruise O'Brien, and Oxford World's Classics, with an introduction by Leslie Mitchell. Both introductions are well worth reading, as is O'Brien's full-length and passionate biography, *The Great Melody: A Thematic Biography of Edmund Burke* (Chicago, 1992). There is an edition of *Pre-Revolutionary Writings* in Cambridge Texts. François Furet's *Penser la révolution Française* was published in English as *Interpreting the French Revolution* (Cambridge, 1985); an excellent narrative history is William Doyle, *The Oxford History of the French Revolution.* Paine is well served by biographers and commentators, including Mark Philp's *Paine* (Oxford, 2007) and, at greater length, Craig Nelson, *Thomas Paine, Enlightenment, Revolution, and the Birth of Modern Nations* (Penguin, 2006). Paine's political writings are in Mark Philp, ed., *Rights of Man, Common Sense, and Other Political Writings* (Oxford, 2008), and Michael Foot and Isaac Kramnick, eds., *Thomas Paine Reader* (Penguin Classics); both have excellent introductions. *The Works of Joseph de Maistre* (Allen and Unwin, 1965) is a selection of Maistre's political writings translated and introduced by Jack Lively, while *Considerations on France* in the Cambridge Texts series contains that work alone, but is much enlivened by Isaiah Berlin's introduction. Both Richard Price's and Joseph Priestley's *Political Writings* are in the Cambridge Texts.

Chapter 18: The Cambridge edition of *The Philosophy of Right* is excellent, though Knox's older translation wears very well. *Political Writings* in the Cambridge Texts series contains Hegel's thoughts on issues ranging from the German Constitution to the English Reform Bill of 1831. Commentaries are innumerable; once again, Karl Popper's *Open Society and Its Enemies* is more interesting as a reflection of the disrepute into which German idealism fell during World War II than as a commentary on Hegel. Alexandre Kojève's *Introduction to the Reading of Hegel* (Basic Books, 1969), on the other hand, is more nearly a reimagining of the Hegelian project in the light of Marx and Heidegger, and has had a prodigious influence; among its offspring is Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (Free Press, 1992). For utterly sober commentary focused on politics, Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge, 1972) is excellent. Allen Wood, *Hegel's Ethical Thought* (Cambridge, 1998), is a valuable discussion. Charles Taylor's two volumes, *Hegel* (Cambridge, 1972) and *Hegel and Modern Society* (Cambridge, 1975), provide accessible accounts of Hegel's ideas and the author's own interesting and original views on the subjects Hegel investigated, as does Raymond Plant's *Hegel* (Allen & Unwin, 1975). Several of the essays in Fred Beiser, ed., *The Cambridge Companion to Hegel*, are helpful for his political ideas.

Chapter 19: Bentham's *Fragment on Government* is a Cambridge Text, ed. Ross Harrison, whose *Jeremy Bentham* (Routledge, 1983) is an excellent commentary. Bhiku Parekh's *Bentham's Political Thought* (Croom Helm, 1973) is elderly but helpful. Parekh has also edited the four-volume collection *Jeremy Bentham, Critical Assessments* (Routledge, 1993), which brings together critics and admirers from J. S. Mill to H. L. A. Hart onward. James Mill's *Essay on Government* together with T. B. Macaulay's assault on it and other of James Mill's writings are in *Political Writings* in the Cambridge texts. All his work, including the *History of British India,* is available to download at the "online library of liberty" maintained by the Liberty Fund. There are no recent lives of James Mill, but Alexander Bain, *James Mill: A Life* (Routledge, 1992), is very readable. John Stuart Mill has been well served by commentators and biographers, beginning once more with Alexander Bain, *John Stuart Mill.* John Robson, *The Improvement of Mankind* (Toronto, 1968), is excellent, as is *J. S. Mill on Democracy* (Chicago, 2002), by Nadia Urbinati. The best overview of Mill's philosophy is John Skorupski, *John Stuart Mill* (Routledge, 1989); a good intellectual biography is Nicholas Capaldi, *John Stuart Mill* (Cambridge, 2004); Mill's *Autobiography, Utilitarianism, On Liberty,* and *The Subjection of Women* all exist as Penguin Classics; *On Liberty* is paired with *The Subjection of Women* and *Chapters on Socialism* in Cambridge Texts, with an introduction by Stefan Collini; in Norton Critical Editions, it is paired with *The Subjection of Women* and *Spirit of the Age.* Long out of print, but a valuable resource is *Essays on Culture and Society,* ed. Gertrude Himmelfarb. *The Cambridge Companion to Mill,* ed. John Skorupski, contains many valuable essays. Finally, John Skorupski's *Why Read Mill Today?* (Routledge, 2006) provides good reasons for doing so.

Chapter 20: Democracy in America has been much translated; the most recent translation is by James Schleifer (Liberty Fund, 2009), in four volumes with the French and English text on facing pages. The Penguin Classics translation by Gerald Bevan benefits from an excellent introduction by Isaac Kramnick and the inclusion of *Quinze jours au désert* (Two Weeks in the Wilderness), Tocqueville's travel journal of his excursion on the (then) northwestern frontier, as well as his account of his trip to Lake Oneida. The Norton Critical Edition uses the older—the first English—translation by Henry Reeve, but has an excellent introduction by Isaac Kramnick and a helpful selection of contemporary and modern discussions of the book. Arthur Goldhammer's translation in the Library of America stands out as readable but true to the carefully crafted original. Among other editions, the translation by Harvey Mansfield and Delba Winthrop (Chicago, 2000) is excellent, as are the notes and introduction. Among commentaries and biographies, André Jardin's *Life* is indispensable; Hugh Brogan's manages the difficult feat of being strikingly critical of almost all Tocqueville's ideas while making their author seem wonderfully sympathetic; Harvey Mansfield's *very short introduction* covers a lot of ground in a small compass. L. A. Siedentop, *Tocqueville*

(Oxford, 1994), is out of print but is perhaps the best introduction in the round, though given a run for its money by Cheryl Welch, *Tocqueville* (Oxford, 2001); Cheryl Welch has also edited *The Cambridge Companion to Tocqueville*. On Tocqueville's imperialism, Jennifer Pitts, *A Turn to Empire* (Princeton, 2006), is excellent, and her selection of Tocqueville's *Writings on Empire and Slavery* (Johns Hopkins, 2001) invaluable. There is an excellent new translation of *L'ancien régime* by Arthur Goldhammer in the Cambridge Texts; Tocqueville's memoir of 1848, *Souvenirs*, is translated as *Recollections: The French Revolution of 1848* (Transaction Publishers, 1987) by J. P. Mayer and W. P. Ker.

Chapter 21: Of books about Marx there is no end, and it is correspondingly hard to know where to begin. For practical purposes David McLellan's *Karl Marx, Selected Writings* is the best source of Marx's ideas from Hegelian beginnings to last thoughts on the possibilities of revolution in Russia. McLellan's biography, *Karl Marx* (Viking, 1975), is in its fourth edition, and is the standard account; Francis Wheen, *Karl Marx: A Life* (Norton, 2000), is very readable; Isaiah Berlin, *Karl Marx: His Life and Environment* (Oxford, 2002), shows its age, but is highly readable and interesting as a product of its times. The great account of Marxism and its travails is Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism* (Norton, 2008), a work that takes the reader from Plotinus to Herbert Marcuse. The Penguin Classics edition of *The Communist Manifesto* boasts a wonderful introduction by Gareth Stedman-Jones. Marx's domestic life is heart-achingly described in Yvonne Kapp's two-volume *Life of Eleanor Marx* (Lawrence & Wishart, 1972–76). Engels is excellently handled, both intellectually and biographically, in Tristram Hunt's *Marx's General* (Metropolitan, 2009). Among commentaries Shlomo Avineri, *Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge, 1968) is evenhanded and generous, G. A. Cohen's *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Oxford, 1980) is ultimately unsuccessful but very well done, while Jon Elster's longer and shorter accounts, *Making Sense of Marx* (Cambridge, 1985) and *An Introduction to Karl Marx* (Cambridge, 1986), are critical but respectful analyses.

Chapter 22: There are many reasons why political discussion in the twentieth and early twenty-first centuries is impossible to summarize; one is a widening gap between writing aimed at a mass audience and the works of professors writing for one another. What follows is only a gesture toward the most accessible landmarks. The founding works of "elite theory" are Gaetano Mosca, *The Ruling Class*, in James Meisel, *The Myth of the Ruling Class* (Ann Arbor, 1962), Vilfredo Pareto, *The Mind and Society* (Dover Books, 1962), and Roberto Michels, *Political Parties* (Transaction, 1999). The discussion of Durkheim, Pareto, and Weber in Raymond Aron, *Main Currents in Sociological Thought*, vol. 2, is immensely helpful. William Kornhauser's *The Politics of Mass Society* (Free Press, 1959) is a good-natured attempt to bring order to an intrinsically messy discussion. Among variants on the theme that twentieth-century man is overwhelmed

by the "bigness" of modern society, Graham Wallas's *The Great Society* (Macmillan, 1936) influenced both Dewey and Lippmann. C. Wright Mills, *The Sociological Imagination* (Oxford, 1959), is a nice complement to *The Power Elite*. Lippmann's *Drift and Mastery* and his unillusioned *Public Opinion* and *The Phantom Public* (all republished by Transaction Books) are written with great verve.

Chapter 23: Richard Tuck's *The Rights of War and Peace* (Oxford, 1999) is a brisk and enlightening guide to the topics of this chapter, from Vitoria to Vattel. There is a recent reprint of the English translation of Bartolomé de Las Casas's *De los Indios, A Short Account of the Destruction of the Indians* (Reada Classic, 2009); Vitoria's *Political Writings* are in the Cambridge Texts series, excellently edited and introduced by Anthony Pagden and Jeremy Laurance. Sepúlveda's tract on the justice of the war against the Indians of America exists only in Spanish, but the Valladolid controversy is discussed in Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man* (Cambridge, 1982). Vattel's *Law of Nations* is published in paperback by Woodbine Cottage Publications (2011). Skepticism about Western imperialism is well handled in Sankhar Muthu, *Enlightenment against Empire* (Princeton, 2003). The effect of casual brutality toward native peoples in Africa and Asia in paving the way for equal brutality to Europeans is one of the themes of Hannah Arendt's *Origins of Totalitarianism*; Sayyid Qutb has provoked some sound and fury as well as careful scholarship; an example of the latter is Roxanne Euben, *Enemy in the Mirror* (Princeton, 1999), and of the former Paul Berman's *Liberalism and Terror* (Norton, 2003) and its coda *The Flight of the Intellectuals* (Melville House, 2010). This is not to suggest the sound and fury signifies nothing; many of Qutb's ideas are deeply dangerous, and his anti-Semitism deeply nasty.

Chapter 24: Among older works, G. D. H. Cole's *History of Socialist Thought* (Macmillan, 1953–60) in five volumes is both readable and detailed and covers the ground from 1789 in *The Forerunners* until 1939 with *Socialism and Fascism*; Frank E. Manuel, *The Prophets of Paris* (Harvard, 1962), tackles Condorcet, Turgot, Saint-Simon, and Comte; his *Utopian Thought in the Western World* (Harvard, 1979), written with Fritzie Manuel, begins with the Greeks and ends with "Freudo-Marxism." Fourier's *Theory of the Four Movements* is a Cambridge Text; William Morris's *News from Nowhere* is also a Cambridge Text. Owen's *New View of Society and Report to the County of Lanark* is a Penguin Classic. "Freudo-Marxism" is well represented by Eric Fromm, *The Sane Society* (Rinehart, 1955). Richard Titmuss, *Essays on the Welfare State* (Macmillan, 1962) and *The Gift Relationship* (Allen & Unwin, 1970), are the classic defenses of the welfare state. Michael Ignatieff, *The Needs of Strangers* (Chatto & Windus, 1984), is very nicely done. A very short, engaging defense of socialist egalitarianism is G. A. Cohen, *Why Not Socialism?* (Princeton, 2010).

Chapter 25: Arendt's *The Origins of Totalitarianism,* in three volumes, *Anti-Semitism, Imperialism,* and *Totalitarianism* (Harcourt Brace, 1951), is very worth reading; the best political science treatment is Carl Friedrich and Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (2d ed., Harvard, 1965). The link to Rousseau is forged in J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (Norton, 1970). The recent historiography of Nazi Germany is very impressive: Ian Kershaw's *Hitler: A Biography* (Norton, 2008) is an abridgment of the author's definitive two-volume account of its subject; Richard J. Evans's three-volume history of the Third Reich (Penguin, 2004–9) is rich, detailed, and distressing. Alan Bullock's "parallel lives" of Hitler and Stalin, *Hitler and Stalin* (Knopf, 1992), is illuminating. On Lenin, Trotsky, and Stalin, Bertram Wolfe's *Three Who Made a Revolution* (Dial Press, 1948) is the classic work; Isaac Deutscher's *Stalin* (Oxford, 1967) parallels his three-volume biography of Trotsky, *The Prophet Armed, The Prophet Unarmed,* and *The Prophet Outcast* (Oxford, 1954–63). There is no history of the Soviet Union comparable to Evans's of the Third Reich, but Geoffrey Hosking, *History of the Soviet Union* (Fontana, 1985), and Trotsky's *The Revolution Betrayed* of 1936 (Pathfinder Press, 1972) provide a perspective from the intransigent left.

Chapter 26: Interest in Dewey has grown in the past two decades, but Robert Westbrook, *John Dewey and American Democracy* (Cornell, 1992), is uniquely comprehensive. Its orientation reflects the influence of Christopher Lasch, whose *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy* (Norton, 1995) laments the erosion of the "social" ideal of democracy. Robert Dahl has continued to explore the possibilities of democratic institutions in *Democracy and Its Critics* (Yale, 1989), *On Democracy* (Yale, 1998), and *On Political Equality* (Yale, 2006). Among critics of Schumpeter's "elite competition" picture, Carole Pateman, *Participation and Democratic Theory* (Cambridge, 1970), wears well. Defenses of the view that "democracy" must entail liberal rights include R. W. Dworkin's *Freedom's Law* (Harvard, 1996), *Is Democracy Possible Here?* (Princeton, 2006), and the monumental *Justice for Hedgehogs* (Harvard, 2011).

Chapter 27: The speed at which books appear on the topics of the chapter is astonishing, and selection impossible. One good way into arguments about nuclear deterrence and world government is Ronald Clark, *The Life of Bertrand Russell* (Penguin, 1975); philosophers have written at length about John Rawls's *The Law of Peoples;* a good collection is Rex Martin and David Reidy, *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?* (Blackwell, 2006). Benjamin Barber, *Jihad vs. McWorld* (Ballantine 1996), antedates the events of 2001, but is much referenced in discussion of them. Jared Diamond, *Collapse* (Viking, 2006), raises difficult questions about ecological catastrophe, set in the framework of his earlier *Germs, Guns, and Steel* (Norton, 1999).